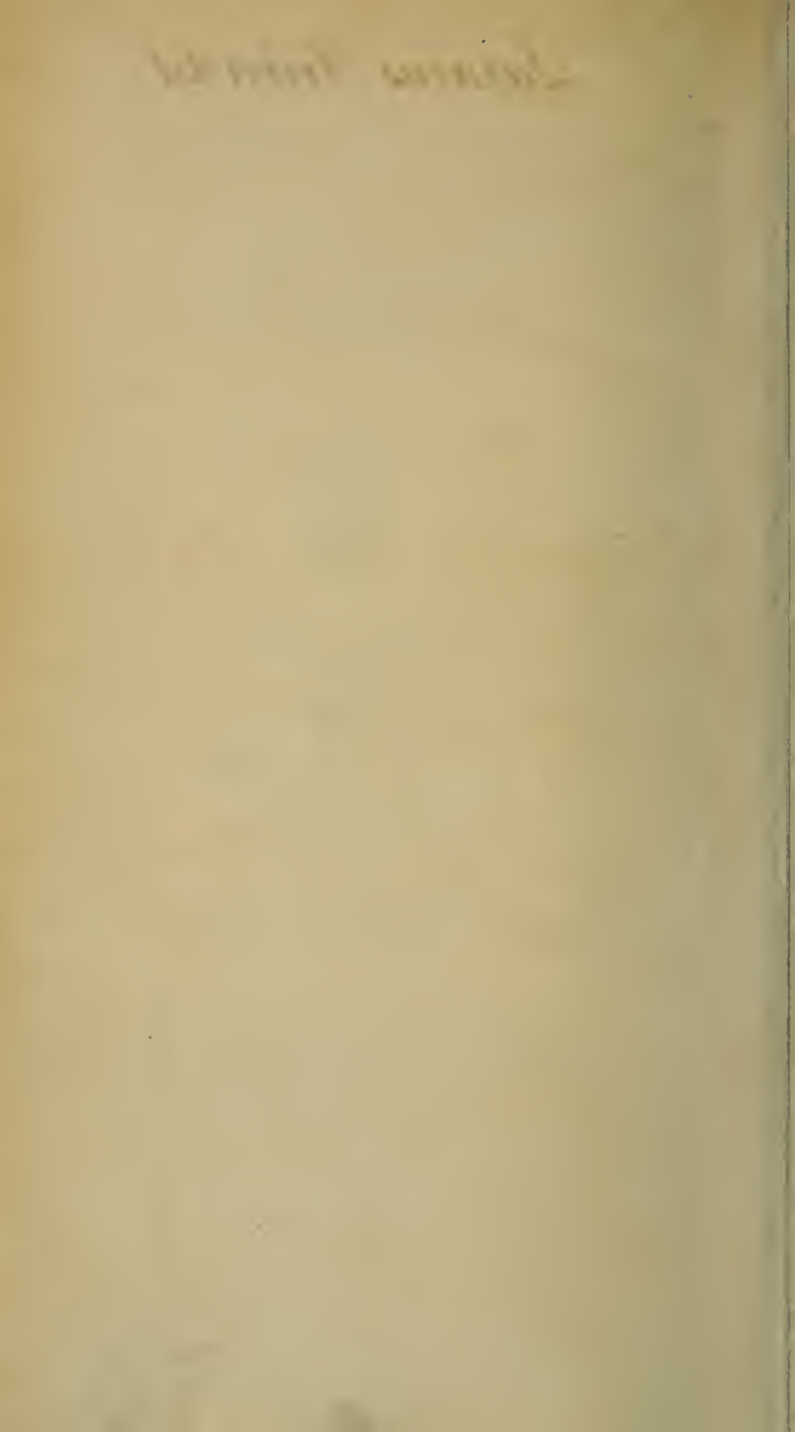




Jüdische Zeitschrift

für

Wissenschaft und Leben.

Herausgegeben

von

Dr. Abraham Geiger,
Rabbiner der israelitischen Gemeinde zu Frankfurt a. M.

Siebenter Jahrgang.



Breslau, 1869.

Schletter'sche Buchhandlung (H. Skutsch).


1973
OF TORONTO
DS
101

Inhalt.

Abhandlungen:

Recensionen:

Umschau:

Aus Briefen:

Abhandlungen.

I.

Etwas über Glauben und Beten. Zu Schutz und Trutz.

Die neuere Zeit wird auch im religiösen Gebiete des Judenthums von tieferen Fragen bewegt. Die Grundbegriffe werden der Prüfung unterzogen; sie können sich einer wiederholten offenen Untersuchung nicht entziehen. Die Gegenwart begnügt sich nicht mehr mit einigen formellen äußerlichen Verbesserungen, sie will über die zu Grunde liegenden Gedanken zur Klarheit gelangen, und ihr Interesse kann nur durch das unumwundenste Eingehen auf ihre Forderung erweckt werden. Diese Fragen künstlich umgehen oder verkleistern nützt nicht mehr, und wenn und weil es geschieht, tritt als Folge der Indifferentismus ein. Man ist gegenüber der herkömmlichen Gestaltung des Judenthums, aber auch gegenüber den einzelnen, früher mit großer Theilnahme discutirten untergeordneten Versuchen zur Umgestaltung gleichgültig, weil man in ihnen nicht das wahre Anliegen ausgedrückt findet; die Zeit erwacht aus ihrem scheinbaren Schlummer nur dann, wenn an die wesentlichen Fragen mit Ernst gegangen wird. Sie müssen daher in der Literatur, in Vorlesungen, in kleineren und größeren Versammlungen besprochen werden; wo dies nicht geschieht, da ist die Klage über Mangel an Theilnahme ebenso ungerechtfertigt wie vergeblich. Daher erwecken auch die aus der Gebetbuchnoth immer neu hervortretenden Verbesserungsversuche im Gottesdienste nicht einmal diejenige Aufmerksamkeit, die ihnen jedenfalls als Versuchen, als vereinzelter Abhülfe gebührt. Der Kultus ist, wenigstens soll er sein, der treueste Ausdruck der vollen religiösen Ueberzeugung und Empfindung; wird in ihm dieser Ausdruck vermißt, ja wird die Ueberzeugung geradezu

verletzt durch Einmengung, nachdrückliches Hervorheben fremdartig gewordener, wenn auch ehedem noch so herrschend gewesener Ansichten, so kann dem Gottesdienste die Theilnahme nicht zugeführt werden, mögen auch einzelne an sich nicht werthlose Verbesserungen in demselben vorgenommen werden.

Mit dem beliebten Verfahren, geschickt über schwierige Fragen hinwegzugleiten, durch zweideutige Aeußerungen eine bestimmte Erklärung zu vermeiden, die Frage zu verschleiern, ihre Beantwortung zu verschieben, um sie dann zu unterlassen, Vorurtheile, ängstliche Bedenken heraufzubeschwören, um die Wahrheit zu verdunkeln — mit solchen Versuchen mag man wohl Feiglinge und Hohlköpfe schrecken, augenblicklich beschwichtigen, überreden, aber nimmermehr gelingt es damit, die Zeit zu einem höhern Schwunge zu erheben, ihr eine innige Theilnahme an dem religiösen Leben einzuflößen. Es thut mir leid, daß diese Künste in einer vor Kurzem erschienenen Brochüre des Hrn. Dr. M. Joël in Breslau: „Zur Orientirung in der Cultusfrage" in unerwarteter Weise in Anwendung gebracht worden. Sie zeigt so recht das Bemühen, den Anforderungen unserer Zeit zu entgehen, ohne dieselben geradezu zu verläugnen. Um so passender nun läßt sich an ihr und ihr gegenüber das gute Recht unserer Zeit nachweisen.

Wir sehen von der Einleitung ab, die in ihren wenigen Sätzen nur längst Allbekanntes enthält und keine Anleitung zum „gedanklichen Erfassen" des jüdischen Cultus giebt. Gehen wir vielmehr alsbald auf den Kern des Schriftchens ein.

Dogmen.

„Das Judenthum" — sagt der Verf. S. 11 — „hat Glaubensvorstellungen, die niemals auch nur in Frage gestellt wurden, es sei denn von Solchen, die sich direct von ihm lossagten. So nicht blos die monotheistische Vorstellung von der Gottheit, sondern auch die Thatsache der Prophetie und der Offenbarung, wenn auch in Bezug auf ihre Auffassung sich selbstverständlich die tieferen von den gewöhnlichern Geistern unterschieden. Andere wie die Messiasidee, die Idee der Sühnung durch Opfer, haben schon eine bewegtere Geschichte, die ich den Kundigen nicht vorzuführen brauche, der Nichtkundige mir auf's Wort glauben mag. Nichtsdestoweniger ist auch in Bezug auf sie die Synagoge zu einer bestimmten Auffassung gekommen, die sie denn auch im Cultus ausgeprägt. Heute hat

die theologische Forschung — und das ist ihr gutes Recht — sich auf's neue dieser Punkte bemächtigt und sie hat sie wissenschaftlich zum Austrag zu bringen. Wie steht es nun um die Berechtigung, diese neue Phase des Judenthums im Cultus auszuprägen?"

Diese unbestimmt gefaßten und einander aufhebenden Aussprüche bilden den Schluß und zugleich die Exemplifizirung für einige früher aufgestellte Behauptungen. Hr. Dr. Joël hatte sich nämlich früher dahin ausgesprochen: Das Judenthum, wie jede positive Religion, hat gewisse Dogmen, die ihm als feststehend gelten und mit deren Läugnung das Mitglied desselben aufhört, sich zu ihm zu bekennen. „Ohne irgend ein Dogma kann doch wohl keine positive Religion zu Stande kommen (!)." Es ist — allerdings zum Heile für das Judenthum — zu keiner Zeit zu einer von Allen als endgültig anerkannten dogmatischen Fixirung aller Glaubenssätze gekommen. Dennoch hat die Synagoge eine Anzahl ihrer Zeit von der ganzen Judenheit anerkannter Glaubenssätze gehabt und im Cultus zur Ausprägung gebracht. Ferner ist die Schrift und das spätere religiöse Schriftthum, so verschieden auch die Glaubensvorstellungen sein mögen, die je nach dem Geiste, mit dem in ihr geforscht wird, dem Einen und dem Andern sich ergeben, eine gewisse Gränze für die Beliebigkeit, so daß z. B. entschieden und fraglos Schriftwidriges, ihrem Geiste wie ihrem Buchstaben notorisch Widersprechendes, nicht als wirkliche Entwickelung jüdischer Vorstellungen bezeichnet werden kann. Der freisinnige jüdische Theologe hat hier Halt zu machen und seinen eigenen Glaubensbestand zu prüfen. Er hat nicht eine Bewegung in's Schrankenlose frei. Es gibt für ihn einen Markstein, den er zwar als Mensch überschreiten darf, bei dessen Ueberschreitung er aber aufrichtig erklären muß: „Jetzt befinde ich mich nicht mehr innerhalb, sondern außerhalb des Judenthums." Und nun kommt Hr. Dr. J. nach einem schielenden Beispiele aus der christlichen Welt auf die oben mitgetheilten Bestimmungen für das Judenthum.

Man sieht, Hr. Dr. J. will eine theoretische Begründung für die Vermittlungs-Theologie aufrichten. Forschen darf der jüdische Theologe, „er braucht nicht zu acceptiren und kann nicht acceptiren jede crasse Vorstellung über das Wesen des Judenthums, über seine Auffassung der Schrift, über seine Auffassung der Propheten u. s. w." Ja, als Mensch darf er einen jeden Markstein

überschreiten; doch nicht also der Theologe. — Also dem Menschen kann, darf keine Gränze gesteckt werden; ihm ist die freieste Forschung gestattet, der Geist kann nicht beengt werden. Aber der jüdische Theologe muß bei gewissen Punkten Halt machen. — Und warum nur er, warum nicht jeder Jude, warum nicht namentlich Diejenigen, welche zur Verwaltung einer jüdischen Gemeinde berufen sind? Ist das Judenthum wirklich, wie es nach Hrn. Dr. J. den Anschein gewinnt, eine durch Vertrag gegründete Genossenschaft, so ist nur Derjenige deren Mitglied, welcher die Bedingungen des Vertrages hält, aber vertragsbrüchig, damit selbstverständlich aus der Genossenschaft herausgetreten, wenn er eine dieser Bedingungen anzweifelt, für ungültig erklärt. Meint Hr. Dr. J. es so, so spreche er es offen aus! Wohlan, er erkläre, daß eine unendlich große Zahl von Mitgliedern der Judenheit derselben nicht mehr angehört, die Verwaltungsmitglieder, zumal der größeren Gemeinden, ihrer Mehrzahl nach eigentlich ausgestoßen werden müßten; er pflege doch frisch und fröhlich den fruchtbaren Keim zu dem herrlichen Baume, welchen ein Theil des ungarischen Congresses offen und muthig zu pflanzen unternehmen mochte, nur denjenigen als zur Mitgliedschaft einer Gemeinde berechtigt zu erklären, der treu an dem Schulchan-Aruch festhält. Ein wirklich nicht beneidenswerthes Resultat philosophisch-theologischer Forschung.

Doch halten wir uns an den jüdischen Theologen! Für ihn ist eine Schranke vorhanden, bei deren Ueberschreitung er sich aufrichtig sagen muß, er stehe nunmehr außerhalb des Judenthums. Freilich, wenn er selbst von dieser Ueberzeugung durchdrungen ist, wenn der Mensch und der Theologe in ihm in vollem Gegensatze sich befinden, dann muß, dann wird er sich Dies sagen. Wenn der theologische Forscher zu erkennen glaubt, in gewissen Vorstellungen und Sätzen liege das Grundwesen, die unabwendbare Auflage des Judenthums, er selbst sich aber gegen die Wahrheit dieser Vorstellungen, die Verbindlichkeit dieser Satzungen auflehnt, so fehlt ihm der innere Beruf zur jüdischen Theologie. Lehrt er dennoch als beamteter Theologe, was er innerlich für unwahr hält, so ist er ein feiler Lügner, ein gemeiner Heuchler. Aber die freisinnigen Theologen kann dieser Vorwurf wahrlich nicht treffen. Sie wehren mit allem Ernste Vorstellungen ab, die noch vielfach herrschen, sie erklären Satzungen als antiquirt, als ungültig, wenn sie auch von Vielen als verbindlich festgehalten werden, sie scheuen

keinen Kampf, keine Widerwärtigkeit wegen dieser unzweideutigen Aussprache: wer nun wollte von ihnen zu behaupten wagen, sie glaubten im Innern, das und jenes gehöre zum Judenthum, und sie träten dennoch dagegen auf? Woher sollte ihnen der Muth, die Freudigkeit in ihrem Streben kommen, wenn sie nicht blos der äußern Zustimmung, sondern auch der innern Befriedigung entbehren müßten? Wie könnten sie sich erdreisten, Ansichten als jüdische zu empfehlen, von denen sie selbst im Innern überzeugt sein sollten, daß sie durchaus unjüdisch seien? Wie vermöchten sie eine solche Lüge zu vertreten, blos um, nun — um in Mühsale geworfen zu werden? Wohl, die freisinnigen Theologen stehen nicht an, mit allem Freimuthe die Ergebnisse ihrer Untersuchungen über das Judenthum, seine Lehren und Vorschriften darzulegen, und mag auch die offiziell noch geltende, weniger anerkannte als zugelassene bisherige Vorstellung davon sehr entschieden abweichen; aber sie verbinden damit den festen Glauben, das Judenthum nach seiner Wahrheit erkannt, die Grundlagen, die geschichtliche Gestaltung, das Wesen und die veränderliche Form des Judenthums ergründet zu haben, verbinden damit die frohe Zuversicht, daß ihre Ergebnisse allmälig zur Anerkennung gelangen werden. Sie schreiben sich keine Infallibilität zu und gestehen sehr bereitwillig zu, daß sich auch Irrthümer in ihren Gedankengang eingeschlichen haben mögen, halten jedoch an dem Erkannten fest, bis redliche fortgesetzte Prüfung eben die Mängel darin aufgezeigt hat. Sie leben in der freudigen Gewißheit, daß solcher Geisteskampf innerhalb des Judenthums steht und zu seiner Vertiefung, die Anforderungen zur Umgestaltung in seiner Darstellung zu seiner Veredlung und Läuterung beitragen. Aber daß sie trotz der eigenen Einsicht, außerhalb des Judenthums zu stehen, ihre Ansichten dennoch in das Judenthum einschmuggeln wollen — eine solche Behauptung traue ich keinem Menschen von gesunden Sinnen zu.

Hr. Dr. J. dürfte auch wohl weit entfernt sein, irgend einem freisinnigen Theologen sein subjektives Fürwahrhalten der von ihm vorgetragenen Lehren, gestellten Anforderungen abzusprechen, weit entfernt zu behaupten, er betrachte nicht wirklich was er behaupte, als Inhalt des Judenthums, als mit diesem in Uebereinstimmung stehend. Aber er verlangt, daß er seinen Irrthum einsehe. Er sollte seine subjektiven Ansichten, „seinen Glaubensbestand" an den objektiv gegebenen „Glaubensvorstellungen, die niemals auch nur in Frage gestellt wurden", messen. Solche Vorstellungen, wenn sie einmal

bei der Gesammtheit Geltung erlangt haben, sind Dogmen, Glaubenssätze des Judenthums, und wer sich nicht zu ihnen bekennt, der steht eben außerhalb des Judenthums. Was kann seine Auffassung entscheiden? Sie ist einmal nicht die allgemein geltende. Er mag ein tüchtiger Denker, ein tiefblickender Geschichtsforscher sein, was soll ihm das armselige Judenthum, da er doch darüber hinaus ist? Er überlasse es denen, die daran ihr Behagen finden, sich innerhalb seiner engen Gränzen zu bewegen, die sich mit Entäußerung ihres besseren Selbst diese Gränzen gefallen lassen; er selbst bleibe fern.

Also nicht die eigene wohlerwogene, durch die mühsamsten Studien errungene Ueberzeugung von dem was Judenthum ist oder nicht ist, kann Hrn. Dr. J. genügen; als richtiger Maßstab darf vielmehr nach ihm nur angelegt werden, was in der ganzen Judenheit allgemeine Geltung erlangt hat. Die Synagoge hat, sagt er, eine Anzahl ihrer Zeit von der ganzen Judenheit anerkannter Glaubenssätze gehabt; die Schrift und das spätere religiöse Schriftenthum ist eine gewisse Gränze für die Beliebigkeit, so daß z. B. entschieden Schriftwidriges, ihrem Geiste wie ihrem Buchstaben notorisch Widersprechendes nicht als wirkliche Entwickelung jüdischer Vorstellungen betrachtet werden kann. Nicht blos die monotheistische Vorstellung von der Gottheit, sondern auch die Thatsache der Offenbarung und Prophetie sind solche „Glaubensvorstellungen", die niemals auch nur in Frage gestellt wurden. Der Philosoph mag sich alle diese „Vorstellungen" aus ihrer niedrigen Stufe zu Begriffen erheben, sie damit auflösen, sie im Schmelztiegel des Gedankenprozesses ziemlich verflüchtigen; aber er darf sie als jüdischer Theologe nicht in Abrede stellen, es sind eben einmal Dogmen, innerhalb deren er sich bewegen muß.

Es wäre nun das Kürzeste und Sicherste gewesen, wenn uns Hr. Dr. J. mit schlichten aber bestimmten Worten diese unantastbaren Dogmen zusammengestellt hätte, so daß wir nun wüßten: hier Jude, dort Nichtjude. Das unterläßt er; von der ganzen Anzahl anerkannter Glaubenssätze, die die Synagoge auch im Cultus zur Ausprägung gebracht, hören wir höchstens etwas von der „Thatsache" der Offenbarung, während selbst die Ideen des Messias, der Sühnung durch Opfer, „eine bewegtere Geschichte" haben Wir erfahren nicht einmal von dem Dogma der leiblichen Aufer-

stehung, תחיית המתים, die sehr entschieden im Gebete zum Ausdrucke kam, Nichts von der Engellehre, die, abgesehen von späteren kabbalistischen Ausschweifungen, in alten Grundgebeten sich sehr detaillirt über die brennenden (Seraphim), die Räder (Ofannim), die heiligen Thiere (Chajoth ha-Kodesch) ergeht, Nichts von dem Glauben an die mannichfachen Wunder, der so reichlich im Gebete hervortritt, und wenn wir es ehrlich gestehen wollen, so ist die „Thatsache" eines zu erwartenden persönlichen Messias, der Sammlung der Juden in Palästina, des Wiederaufbau's Jerusalems, der Restauration des Opferdienstes als gewisse Hoffnung der Zukunft bis zur neuern Zeit nicht von ferne in Frage gestellt worden und sie haben einen breiteren und sehnsüchtigeren Ausdruck in der Liturgie gefunden als irgend eine andere „Glaubensvorstellung". Sie haben als Thatsache der Zukunft, als zuversichtlichst genährte Hoffnung auch durchaus keine bewegtere Geschichte als die Thatsache der Vergangenheit, die Offenbarung und Prophetie.

Hr. Dr. J. erwähnt nun alle diese und andere „Glaubensvorstellungen" nicht, und dies dürfte in dem von ihm betonten Umstande seine Begründung finden, „daß es — allerdings zum Heile für das Judenthum — zu keiner Zeit zu einer von allen als endgültig anerkannten dogmatischen Fixirung aller Glaubenssätze gekommen." Also — Dogmen ohne dogmatische Fixirung, Begriffe ohne begriffliche Bestimmtheit, das heißt eben — Nichts. Und das, nach Hrn. Dr. J., zum Heile für das Judenthum. Sätze, die so oder so gewendet, dem Einen dies, dem Andern ganz Abweichendes aussagen können, sie sollen „als feststehend gelten" müssen, ohne sie „kann keine positive Religion zu Stande kommen". Wenn aber wirklich der Bestand der Religion von der Anerkennung dieser Dogmen abhängt, wie kann diese Nebelhaftigkeit „zum Heile für das Judenthum" sein?

Hier eben liegt der Grund der ganzen Begriffsverwirrung. Es war freilich ein sehr unglücklicher Gedanke Mendelssohn's, daß er den Satz aufstellte, das Judenthum enthalte keine Lehrwahrheiten, sondern lediglich Gesetze, Satzungen; er war bereit, sich diesen in ihrer ganzen herkömmlichen Härte und äußerlichen Vertrocknung zu fügen, wenn man ihm nur seine Denkfreiheit nicht verwehrte. Das war ein Todesurtheil für das Judenthum, das er zu einem Knochengerüste ohne belebende Seele erklärte. Aber es war zugleich eine grundfalsche Auffassung; denn das Judenthum

ist gerade mit neuen, die ganze Gedanken- und Empfindungswelt umgestaltenden Ideen in die Geschichte eingetreten und hat dieselben zu aller Zeit als sein heiliges Gut vertreten, mit allen Opfern geschützt. Aber diese Ideen haben eben das Charakteristische jenes ächten unverwüstlichen Menschheitsbesitzes, daß sie ein volles geistiges Leben in sich tragen, daß sie zu umfassend sind, als daß sie in knappe Worte geprägt werden könnten, daß sie in dem Fortschritte und dem Wechsel der Menschheit sich mit ihr verjüngen, Formen und Gepräge umwandeln und dennoch dieselben bleiben, sich unter allen Umständen als innerlich fortwirkendes Lebenselement bewähren, wenn sie auch als ein Fluidum zu keinem Stillstande gelangen. Gerade dies ist ihre Geistesmacht, daß sie nicht abgeschlossen und erschöpft werden können, daß sie nach vorangegangener Verkennung, nach scheinbarer Verwischung leuchtend und siegreich wieder hervortreten, weil sie dennoch im Innern unbewußt wirksam waren. So schien es nicht selten, als wollte das innerste Wesen des Judenthums erstickt, seine heiligsten grundlegendsten Gedanken alterirt werden, und es hat sich dennoch darüber erhoben. Das thalmudische Uebergewicht drohte die Geistesmacht des Judenthums unter einem Haufen von Satzungen zu begraben, und es hat sich dennoch seinen religiösen und ethischen Gehalt, seine ideale Freiheit bewahrt; die eine lange Zeit herrschende Kabbalah hat die Grundlagen bis zur Tiefe aufgewühlt, hat die Gotteseinheitlehre schwer bedroht und vermochte dennoch nicht, seine klare Reinheit dauernd zu trüben. Ja, es gehört mit zum Wesen des Judenthums, daß es die schärfsten Gegensätze in sich duldet, ich möchte fast sagen, daß es sie in sich nährt in der Vielgestaltigkeit des Gedankenlebens. Danken wir es der dialektischen Schärfe des Thalmudismus, der phantastischen Vertiefung der Kabbalah, daß sie die Geistesfrische erhalten haben; seien wir aber auch der freisinnigen Theologie dankbar, daß sie unermüdlich forschend und nachgrabend den trägen Abschluß verhindert. Sollte sie hie und da, ja sollte sie gar in ihrem ganzen Bemühen irren, so wird ihre Anregung immer fruchtbar, belebend, heilsam sein; wir müßten uns, nach einem bekannten Worte, eine solche Opposition gegen das Bestehende erkaufen, wenn sie nicht vorhanden wäre. Was an ihr hinfällig ist, wird innerlich durch die Kraft des Judenthums überwunden, ihre Erfrischung aber bleibt zum dauernden Heile, während die ruheselige Vermittelungs-Theologie, die verdammungs- und ausscheidungssüchtige Orthodoxie

durch ihre beliebig gesteckten Schranken nur die Erstarrung herbeiführen können.

Also es ist in Wahrheit zum Heile für das Judenthum, daß es in ihm nicht zur dogmatischen Fixirung irgend eines, und sei es auch des unzweifelhaftesten und unbezweifeltsten Gedankens gekommen ist, zum wahren Heile des Judenthums, daß der einzelne Jude oder der jüdische Theologe nicht „seinen Glaubensbestand" an dem Glaubensbestande der Gesammtheit zu messen hat und danach seine Angehörigkeit zu beurtheilen ist, sondern daß lediglich der Maßstab ist, inwiefern er sich selbst als mit der Judenheit noch eng verbunden erachtet, auch bei der Abweichung in wesentlichen Fragen von der herkömmlichen und noch geltenden Auffassung sich im innigen Zusammenhange mit dem in der Judenheit herrschenden Geiste weiß. Von dieser Weitherzigkeit droht dem Judenthum nicht etwa eine Gefahr; es hat im Gegentheile das lebendige Vertrauen zu seiner eigenen Kraft, daß es das Fremdartige schon geistig aussondern, die Verkehrung wieder ebnen wird. Es geht nicht ängstlich zu Werke, um sein eigenes Gebiet sich zu sichern, es umfaßt muthig Alle, die sich ihm nicht mit voller Absichtlichkeit entziehen, in der frohen Gewißheit, sie nicht etwa gewaltsam zu annectiren, sondern sie innerlich mit sich zu vereinigen. Also weg mit jenem Versuche, Gränzen zu ziehen, die niemals als unverrückt gegolten und die nur das Grab des Judenthums würden, während die volle, ganze Freiheit sein Leben ist, wie sie es gewesen.

Denn es ist wahr, es ist nicht zur dogmatischen Fixirung irgend eines Glaubenssatzes gekommen, und es hat dies dem Judenthum zum Heile gereicht. Die Kabbalah schien in Gott eine Zehnpersönlichkeit, ja auch bei einigen ihrer einflußreichen Vertreter eine Dreipersönlichkeit aufstellen zu wollen; sie ward bekämpft und überwunden, aber die eiserne Fessel des Dogma hatte sie nicht gehemmt. Und wiederum behaupten die Einen, die jüdische Lehre von der Gotteseinheit involvire seine Gestaltlosigkeit, seine Unkörperlichkeit, und wer diese nicht annimmt, so stellt Maimonides in seinem philosophischen Dogmatismus auf, ist kein Jude, ist ein Ketzer. Wie, herrscht ihm Abraham ben David zu, der wäre ein Ketzer? Bessere Männer als der da haben an die Körperlichkeit Gottes geglaubt. Die Synagoge hat sich sicher zur geistigen Auffassung erhoben, aber sie hat wahrlich A. b. D. nicht ausgeschlossen. Also selbst in

dieser höchsten Lehre ist keine wirkliche bestimmte Gemeinsamkeit, kein unzweideutiges Kriterium, wo die Prüfung des eigenen „Glaubensbestandes" zum Austritte oder zum Einhalten veranlassen müßte. Vielmehr beruht die Gemeinsamkeit in dem innern Geistestrieb, der verschieden sich ausprägte und doch derselbe blieb. Die geschichtliche Kritik behauptet nun, selbst dieser Gedanke sei in beständiger Entwickelung gewesen und befinde sich noch weiter darin, er sei nicht von vorn herein rein aufgetreten, und sei dennoch der tiefste Lebensgehalt des Judenthums gewesen, die körperliche Sichtbarkeit selbst, also auch die körperliche Gestalt Gottes sei zuerst keineswegs in Abrede gestellt worden, nur stand fest, daß es dem Menschen nicht vergönnt sei, sie zu sehen; der Gedanke habe sich jedoch, freilich unter mannigfachen Rückfällen, immer mehr geistig gehoben und geläutert, weil er eben innerlich in der Gesammtheit lebendig war, ohne daß er sogleich im Anfang seinen adäquaten Ausdruck gefunden, indem er die vielfach wuchernden irrthümlichen Vorstellungen erst allmälig aufgezehrt hat. Also die Lehre ist als Idee vorhanden, aber eben nicht als Dogma.

Ist es anders mit Offenbarung, mit Prophetie? Diese Thatsache, sagt Herr Dr. J., ist niemals auch nur in Frage gestellt worden, darf daher auch von dem Juden, von dem freisinnigen jüdischen Theologen, wenn er nicht außerhalb des Judenthums stehen will, nicht in Frage gestellt werden, wenn sich auch die Geister in Bezug auf ihre Auffassung unterschieden haben. Und wie, fragen wir, haben sie sich unterschieden und unterscheiden sie sich noch heute? Versuchen wir kurz die Antwort, die Herr Dr. J. nicht berührt. Die Einen verstehen unter Offenbarung, daß Gott dem Träger derselben sichtbar geworden, unter Prophetie, daß der Prophet die Stimme Gottes gehört, die Worte, die er vernommen, als schlichtes Werkzeug buchstäblich wiedergegeben. Nein, sagen die mittelalterlichen Philosophen, Gott hat Niemand weder gesehen noch gehört; aber ein geschaffenes Licht ward wahrgenommen, eine geschaffene Stimme vernommen. Der Gesichtssinn, sagt wiederum Steinheim, führt zum Götzendienst, nur das Gehör vermittelt die Offenbarung. Das sind Alles Anthropomorphismen, sagen tiefere mittelalterliche Denker; es hat Niemand sinnlich gesehen oder gehört, nur geistige Visionen wurden Männern von erhöhter Geisteskraft und hat sich deren Phantasie in der Ausbildung und Darstellung fruchtbar erwiesen, oft auch zu Irrthümern und dichterischen

Truggestalten verleitend. Bleibt unter dieser verschiedenen Auffassung die „Thatsache" wirklich dieselbe? Wohl, daß das Judenthum als eine neue religiöse Geistesmacht in die Weltgeschichte eingetreten; allein wer diese Thatsache bestreitet, der stellt sich nicht außerhalb des Judenthums, er stellt sich überhaupt außerhalb aller die Geschichte denkend Erfassenden. Aber ein Kriterium seines mit der Gesammtheit übereinstimmenden „Glaubensbestandes" kann darin nicht gefunden werden.

So taugen denn die schmalen Beispiele, welche uns Herr Dr. J. zum näheren Verständnisse seiner Behauptung giebt, sehr wenig zu ihrem Zwecke; diese Lehren waren nicht in bestimmteren, faßbareren Formen zur Geltung gelangt als „die Messiasidee, die Idee der Sühnung durch Opfer", die angeblich „eine bewegtere Geschichte" gehabt haben sollen. Was nämlich die Stellung des prophetischen Judenthums zu allen diesen „Glaubensvorstellungen", namentlich zu der der Sühnung durch Opfer betrifft, darauf werden wir noch kommen; aber in dem Judenthum vom zweiten Tempel an standen sie gerade als Faßbares und zu Erwartendes bis zur neueren Zeit so unerschütterlich fest, daß auch nicht der entfernteste Versuch gemacht wurde sie umzugestalten, ja daß der Ausdruck dieses Glaubens weit allgemeiner zugestanden wurde. Ich weiß wohl, daß ein R Hillel, ein sonst ganz unbekannter und nicht mit seinem großen Namensverwandten zu verwechselnder Mann, einmal den Ausspruch gethan, sei es in der Laune einer seltsamen Deutungssucht, oder in einer Anwandlung gänzlicher Verzweiflung an der Zukunft Israels, dasselbe habe gar keinen Messias, der sei von ihm schon in den Tagen Hiskia's aufgezehrt worden. Allein diese vereinzelte Stimme ist ganz spurlos verhallt, man hat es nicht der Mühe werth gefunden ihn ernstlich zu bestreiten, man rief ihm nur ein verächtliches „Gott verzeihs ihm!" nach. Ich weiß auch, daß Joseph Albo sich dagegen gestemmt hat, in der Messiaslehre einen Cardinalpunkt zu erblicken, mit dem das Judenthum stehe und falle; er that Dies in der Hitze des Kampfes, die Zudringlichkeit des Christenthums abzuwehren, er schlug damit dem Christianismus, dem Dies Angel- und Mittelpunkt ist, um den der ganze Glaube sich dreht, geradezu ins Angesicht. Aber er war weit entfernt davon, den Glauben selbst aufzugeben. In solchen vereinzelten Aeußerungen zeigt sich die Freiheit des Judenthums, das sich auch von dem Allgemeingiltigsten nicht binden läßt, aber

nimmermehr sind hier Spuren von einer besonders „bewegten Geschichte.“ Vielmehr war und blieb dieser Glaube das tiefste Sehnen, der vollste Gemüthsinhalt der Zeit. Keiner der kühnsten mittelalterlichen Denker rührte an ihm wie etwa an dem Gottesbegriffe, an Offenbarung und Prophetie, sie ließen ihn in seiner sinnlichsten Gestalt bestehen, ein persönlicher Messias aus Davids Stamm wird, von Gott gesandt, als Befreier der Juden erscheinen, sie sammeln aus ihrer Zerstreuung, in Palästina den Staat errichten, in Jerusalem wird der Tempel erbaut und der Opferdienst wieder hergestellt. Daran wird Nichts gedeutelt, Nichts vergeistigt, Nichts verflüchtigt. Und diese Hoffnung und Sehnsucht hallte in allen Gotteshäusern wieder, ist stark und mit tiefer Empfindung in allen Gebeten ausgedrückt und sie fand den tiefsten Anklang in allen Herzen. Wenn die Vermittelungs-Theologie dessen heute nicht Wort haben will, nicht auch hier auffordert zur Prüfung des Glaubensbestandes, nicht auch hier zitternd Halt zuruft: so ist es, weil sie es weiß, daß trotz der frühern Einstimmigkeit die Juden der Gegenwart, mit Ausnahme einiger Thoren und Schwärmer, diese Sehnsucht nicht mehr empfinden, sich im Bewußtsein ihrer vollen geistigen Eingelebtheit in das gegenwärtige Vaterland, in der vollen Theilnahme an dessen realen Bestrebungen, in dem Anspruche auf ungeschmälerte Rechtsgleichheit, sich mit aller Entschiedenheit gegen das Nähren solcher chimärischer Hoffnungen wehren. Sie weiß es, daß das Festhalten an dieser Messiaslehre nicht blos eine Lüge ist, sondern den allseitigsten Protest hervorrufen würde, daß die Behauptung, man werde einst wieder den Gottesdienst mit dem Blute der Böcke und Stiere begehen, als höherer Blödsinn mit verächtlichem Lächeln begrüßt würde. Daraus nun sollte sie lernen, daß es mit dem Gränzeziehen ein höchst bedenklich Ding ist, selbst bei Glaubensvorstellungen, die niemals auch nur in Frage gestellt worden, daß es vielmehr eine wahre Lebensfrage für uns ist, uns den großen Segen der freien Bewegung zu bewahren, welche dem Judenthume bis hierher geblieben.

Es mag nun hierbei unentschieden bleiben, ob dieses hohe Gut, welches wir nun einmal besitzen, untrennbar mit dem Wesen des Judenthums verknüpft ist, mit seiner idealen Geistigkeit, welche die Fesseln sprengt, die man irgend zu löthen sucht, oder ob es eine Folge der Ohnmacht seiner Bekenner, namentlich seiner Häupter, des Druckes und der Zerstreuung ist, der es zu einem bindenden

Abschlusse nicht gelangen ließ. An Ansätzen dazu hat es nicht gefehlt. Der Parteieifer, z. B. des Pharisäismus, die engherzige Auffassung der Verpflichtung zur unverbrüchlichen Ausübung der Satzungen nach irgend einer festgestellten Form, der philosophische Dogmatismus drängten zu einem Abschlusse und demgemäß zum Ausschlusse derer, welche sich den gestellten Anforderungen zu fügen nicht bereit waren. Allein alles stürmische Drängen vermochte es nicht auf die Dauer eine gültige Feststellung zu erzielen; Kämpfe entbrannten, deren Heftigkeit das ganze Gebäude zu erschüttern, mindestens die Einheit, den Zusammenhalt der Gesammtheit zu lösen schien; aber das Feuer erlosch, aus dem Kampfe ging höhere Einigung hervor oder es folgte Ermattung. Der Segen der freien Bewegung bewährte sich immer; denn in der Freiheit liegt das Correctiv ihrer selbst, das Correctiv gegen ihre etwaigen Ausschreitungen, nimmermehr aber in der willkürlich abschließenden Einengung.

Während Herr Dr. J. es nun selbst als ein Heil des Judenthums preist, daß es zu keiner dogmatischen Fixirung gekommen ist, so verlangt er dennoch, wie wir gesehen, eine solche in einer etwas milderen, mehr fließenden Form, die die Sache freilich in solcher Schwebe läßt, daß sie wie etwas aussieht und dennoch Nichts ist. Denn an derselben Unbestimmtheit leidet seine andere Behauptung. Die Schrift und das spätere religiöse Schriftthum sind, sagt er, eine „gewisse" Gränze für die „Beliebigkeit", so daß z. B. entschieden und fraglos Schriftwidriges, ihrem Geiste wie ihrem Buchstaben notorisch Widersprechendes nicht als wirkliche Entwickelung jüdischer Vorstellungen bezeichnet werden kann, der freisinnige jüdische Theolog daher hier Halt machen muß. Der Ausdruck schon ist zweideutig. Eine „gewisse" Gränze kann eine sichere, mit Gewißheit festzustellende Gränze bedeuten; es kann aber auch und soll wohl heißen: eine ungefähre Gränze, die sich nicht so recht bestimmt ziehen läßt. Was ist mit einer solchen unbestimmten Gränze zu machen? Die zieht dann ein Jeder sich selbst, und es kann ihm kein Anderer darüber etwas ins Gewissen schieben. Eine Gränze für die „Beliebigkeit." Wie fein! Eine Panacee gegen wildes und wüstes Gelüste, gegen tolle Einfälle; wer wollte jedoch die freie Forschung, die redlich und ernst zu Werke geht, als „Beliebigkeit" brandmarken? Wer ist der befugte Richter das endgültige Urtheil zu fällen: Hier ist „entschieden und

fraglos Schriftwidriges, ihrem Geiste wie ihrem Buchstaben notorisch Widersprechendes?" Fraglos, notorisch! Was dem Einen fraglos ist, steht dem Andern sehr in Frage, was in dem einen Kreise notorisch ist, ist es dem andern durchaus nicht. Die Wissenschaft allein entscheidet oft erst nach einem langen Verlaufe von Jahrhunderten über richtige oder falsche Auffassung, beseitigt oft langgepflegte, mit der unbezweifeltsten Gewißheit gefaßte Irrthümer; die richtige Ansicht wird bei ihrem ersten Auftreten meist von sehr Wenigen anerkannt, sie wird bekämpft, verhöhnt, ihre Falschheit steht bei den meisten Zeitgenossen fraglos und notorisch fest. Wehe der Menschheit, wehe dem Judenthum, wenn dieses Kriterium ihre Entwickelung hemmen sollte! Fraglos und notorisch schriftwidrig galt und gilt etwa noch in vielen Kreisen die Behauptung, die Schlange im Paradiese, Bileam's Eselin habe nicht gesprochen: muß der Theologe sich ein Halt zurufen, wenn er gleichfalls der Versuchung ausgesetzt wird, dieser Ueberzeugung Eingang bei sich zu gestatten?

Ist diese Bestimmung schwankend, daher nichtssagend, so ist eine andere der Art, daß sie im Satze aufgehoben wird. Zuerst nämlich wird der Mantel weit ausgebreitet, um alles Mögliche in sich zu bergen, aber dann vorsichtig eng zusammengezogen, um unvermerkt Bedenkliches aus sich entgleiten zu lassen. Begonnen wird mit der Schrift und dem späteren religiösen „Schriftthum;" sie sind eine gewisse Gränze. Was kann die Orthodoxie mehr verlangen? Da steht ja das spätere religiöse Schriftthum ebenbürtig neben der Schrift als Gränzwächter. Also der Thalmud voll und ganz mit dem Schulchan-Aruch, vielleicht auch das Buch Jezirah mit dem Sohar, kurz Alles hat in dem faltenreichen Mantel des Hrn. Dr. J. Naum genug. Da wäre die Discussion rasch beendet: Was dem Schulchan-Aruch widerspricht — und der drückt sich wahrlich nach Buchstaben und Geist mit einer Präcision aus, die Nichts zu wünschen übrig läßt — das ist unjüdisch. Doch nein! so ist es nicht gemeint. Das ganze spätere religiöse Schriftthum verschwindet mit einem Male, und als Consequenz erscheint blos das „Schriftwidrige". Aber ums Himmels willen wo bleibt denn aber das dem späteren religiösen Schriftthum notorisch Widersprechende? Lassen wir das vergebliche Suchen! Es ist auf dem Wege vom Vorder- zum Nachsatze unwiederbringlich verloren gegangen. Ist das ein Verfahren, das ernster Männer und ernster Gegenstände würdig ist?

Dogmatische Streitigkeiten und die Gefahr eines Schisma.

Jedoch Hr. Dr. J. fährt nach seiner Weise mit bedenklicher Miene fort: dogmatische Streitigkeiten — und zu ihnen müssen wir doch nun einmal selbst den Streit über die Dignität der Opfer rechnen — können entweder zu einer wirklichen confessionellen Spaltung des Judenthums führen. Dazu drängen die Extreme, ja die äußerste Orthodoxie hat dessen nicht einmal ein Hehl. Kein Besonnener wird darin etwas Anderes als etwas tief Beklagenswerthes erkennen. Abgesehen von den traurigen Folgen, die für eine ihre concentrirende Kraft brauchende Religionsgesellschaft daraus resultiren, ist sie auch religiös nicht berechtigt. Denn ein jeder kundige Jude weiß es, daß er nach jüdischen Grundsätzen nicht berechtigt ist, denjenigen als nicht zum Judenthum angehörig anzusehen, der nicht glaubt, daß die Religion der Zukunft noch das Opfer haben werde, oder der die messianische Idee anders auffaßt als er.

So Herr Dr. J., indem er — und wir folgen ihm darin — die andere Seite der Betrachtung, das „Oder" noch verschiebt. Genug, der Schreckschuß ist gefallen, freilich, wie in der ganzen Schrift, mit gemildetem Tone, die dämpfende Consequenz ist gezogen, aber mit aller der Unklarheit, mit der verschweigenden Vorsicht, die sich selbst aufhebt. Also dogmatische Streitigkeiten sind höchst gefährlich, von ihnen droht die unglückselige Folge einer wirklichen confessionellen Spaltung des Judenthums; diese Gefahr muß mit entschiedenem Ernste bei all unserm Thun vor unsern Augen stehen, der bösartige Charakter, welchen Streitigkeiten dogmatischer Natur annehmen, die traurigen Folgen, welche sie begleiten, müssen uns daher erinnern, daß wir sie vermeiden. Aber, fragen wir, wie sind denn dogmatische Streitigkeiten zu umgehen, wenn es eben, und zwar zum Heile für das Judenthum, zur dogmatischen Fixirung nicht gekommen ist? Ist den Geistern freie Bahn gegeben, dann werden sie sich, ihrer berechtigten Anlage gemäß, auf derselben je nach ihren Antrieben und Erkenntnissen bewegen; sind die Glaubensvorstellungen nicht dogmatisch fixirt, so werden die verschiedenen Geistesrichtungen, wenn sie es ernst und ehrlich meinen, verlangen, daß ihre redlich errungene Auffassung derselben zur Anerkennung gelange, sie werden, sie müssen mit allen Kräften bemüht sein,

diesen Vorstellungen zum wahren Ausdruck zu verhelfen. Wenn dann abweichende Ansichten vorhanden sind, dann müssen die Geister auf einander platzen, müssen dogmatische Streitigkeiten entstehen, allen schreckhaften Gemüthern zum Trotze, werden entstehen zur Erfrischung des Judenthums und nimmermehr zu seiner Schädigung.

Denn ist denn wirklich zu besorgen, es werde aus diesen Streitigkeiten eine confessionelle Spaltung des Judenthums hervorgehen? Freilich mit Sicherheit, wenn die starre Orthodoxie so an Macht und Anzahl gewinnt, daß sie alle Andersdenkenden und -thuenden auszuschließen oder mindestens sich von ihnen loszusagen vermag, wird namentlich dahin kommen, wenn die Vermittelungstheologie mit dem Gelüste nach einer wenn auch gelinderen dogmatischen Fixirung durchdringt, wenn sie einen Jeden, der nach Abwiegung seines „Glaubensbestandes" als etwas zu leicht befunden wird, als außerhalb des Judenthums stehend erklärte, wird dahin kommen trotz all ihren zahmen Zugeständnissen nach Rechts oder vielmehr gerade wegen derselben, trotz allen künstlichen Unterschiebungen und trotz vorsichtigen Verschweigungen. Ja, trotz allen zahmen Zugeständnissen nach Rechts! Denn wahrlich es ist schon weit gekommen, wenn das Urtheil über die Dignität der Opfer „nun einmal" zum Dogma erhoben wird; da könnte mit weit größerem Rechte die Existenz der Dämonen, ihre Gefährlichkeit auf Weg und Steg, ihr böser Einfluß, der durch Amulete, namentlich in den Stuben der Wöchnerinnen, abgewendet werden muß, könnte mit gleichem Rechte das Urtheil über Priesterheiligkeit und deren erhaltene Trimmer, mit größerem das Urtheil über die „Dignität" der Schlachtregeln, kurz über die verpflichtende Kraft, über den weihenden Einfluß aller Satzungen u. s. w. u. s. w. zu Dogmen erhoben werden. Hrn. Dr. J. ist freilich die Dignität der Opfer besonders wichtig, weil er die Erinnerung daran in den Gebeten festgehalten wissen will, er muß deshalb dieselbe zu einem Dogma stempeln, was von den andern Dingen weniger gilt. Aber was hat sein Belieben mit der Auswahl der Dogmen zu thun, und wohin kommt man auf dieser abschüssigen Bahn? Solche Zugeständnisse nach Rechts führen immer zu engerer Beschränkung, sie gerade führen allein nothwendig zu einer Spaltung trotz allen versuchten künstlichen Unterschiebungen.

Denn eine Unterschiebung ist es, wenn Hr. Dr. J. dann sich und seine Leser über die Gefahr des Schisma wieder beruhigend,

die Bedingungen zu einer solchen ganz in Abrede zu stellen sich in Stand gesetzt glaubt, dem kundigen Juden, mag er im Uebrigen sich orthodox nennen, einreden will, daß er nach jüdischen Grundsätzen nicht berechtigt ist, denjenigen als nicht zum Judenthum gehörig zu betrachten, der nicht glaubt, daß die Religion der Zukunft noch das Opfer haben werde. „Religion der Zukunft"! ist das, ruft der Orthodoxe entrüstet, eine so in der Luft schwebende Allerweltsreligion? Ich glaube an die volle Restauration der ehemaligen Zustände in der ersehnten Zukunft, das ist ein echtes Dogma. Gerade in dem Urtheil über „die Dignität der Opfer" ruht auch meine Zuversicht, daß die Wiederherstellung des Opferdienstes erwartet werden muß. Haben die Opfer eine sühnende Kraft, war der frühere Opferdienst ein angemessener Ausdruck des gesunden, durch die Offenbarung sanctionirten religiösen Gefühls gewesen, dann sind sie auch kein heidnischer Ueberrest, keine untergeordnete, damals noch nicht überwundene Stufe. Ist demnach die Dignität der Opfer ein Dogma, so genügt es nicht, daß eine dürftige Erwähnung der Opfer *für die alte Zeit* in dem Gebetbuch eine Stelle finde. Das Gebet ist volle gegenwärtige Empfindung, nicht verblichene alte Dogmatik; ich könnte mir weit eher gefallen lassen, wenn die Erinnerung an eine Vergangenheit, die keine Resultate für die Zukunft haben soll, weggelassen wird, als ich eine gläubige Zuversicht für die Zukunft entbehren kann; in Betreff des Urtheils über die Vergangenheit könnte ich mich weit eher bei dem alten Spruch beruhigen: מאי דהוה הוה, wie es gewesen, so ist es gewesen, es sei darüber kein Streit zwischen uns! Allein meinen Zukunftsglauben lasse ich mir nicht antasten, darf ich mir nicht antasten und nicht abschwächen lassen, wenn ich nicht alle frohe Zuversicht verlieren soll.

Doch versparen wir diese Erörterung auf später! Hier handelt es sich uns um die künstliche Ersetzung eines Begriffes durch den andern. Oben war mit einem Male auf dem Wege von dem Vorder- zum Nachsatze das ganze spätere religiöse Schriftthum verloren gegangen; hier steht plötzlich für ein Dogma ein Ausdruck weit engeren Inhaltes. Dogmatische Streitigkeiten, hatte Herr Dr. J. gesagt, führen zur Spaltung; die Frage über die „Dignität der Opfer" ist dogmatischer Art, folglich könnte ein Streit darüber eine solche Spaltung im Gefolge haben. Doch nein! beruhigt sich

Hr. Dr. J., dieselbe ist religiös durchaus unberechtigt, da auch der Orthodoxe den nicht ausschließen wird, der nicht glaubt, „daß die Religion der Zukunft noch das Opfer haben werde". Allein von der Dignität der Opfer, d. h. von deren Werth in Vergangenheit und Zukunft ist die Rede, und der Orthodoxe hält sich an diesen vollen Begriff, er wird sich nicht mit schwächlichen Zugeständnissen befriedigen, dasselbe sei früher mit sühnender Kraft versehen gewesen, von Gott befohlen worden, aber die Verheißungen, daß es wieder hergestellt werde, seien lügenhaft. Was berechtigt Dich, so fragt er, für das Ganze, das ebenso die Vergangenheit wie die Zukunft umfaßt, mit einem Male die bloße künftige Erwartung zu setzen? wird er sich wirklich diese Subsistuirung gefallen lassen? — Doch gesetzt, er acceptirt vorläufig die Abschlagszahlung, die ihm demüthig von der Vermittelungstheologie angeboten wird, nun, so wird er auch auf die volle Einlösung derselben dringen. Also, wird er sagen, die Wiederherstellung der Opfer in der Zukunft wollen wir für den Augenblick außer der Erörterung lassen; aber der Glaube an ihre „Dignität" in der Vergangenheit bleibt ein Dogma. Wer demnach diese Dignität leugnet, die sühnende Kraft derselben in der Vergangenheit in Abrede stellt, der hat sich von einem Dogma losgesagt, gehört nicht mehr dem Judenthum an. Also hinaus mit ihnen, mit den Einzelnen, wie mit den Theologen, die Solches zu behaupten sich erdreisten. Leiste uns hülfreiche Hand, daß wir die Opferleugner aus der Synagoge verdrängen, wahrlich ein noch gottgefälligeres Opfer als das der Farren! Hier haben wir einen Grund zur Scheidung, vollziehen wir sie!

Vielleicht möchte Hr. Dr. J. jetzt die Geister bannen, die er wachgerufen; aber durch Unterschiebung wird es ihm nimmer gelingen. Ja oder Nein, fragt man ihn und verlangt ehrliche, unzweideutige Antwort! Ist der Theologe auszuschließen, der die Dignität der Opfer nicht anerkennt, ist das Gotteshaus als ein unjüdisches zu brandmarken, in welchem die Erwähnung der Opfer principiell ausgeschlossen wird, ja oder nein? Ihr „Glaubensbestand" ist Herrn Dr. J. zu leicht befunden worden, sie müssen sich, nach ihm, aufrichtig erklären: jetzt befinden wir uns außerhalb des Judenthums. Und wenn sie gewissenlos oder blödsichtig genug sind, dies nicht eingestehen oder nicht einsehen zu wollen, wie dann? Müssen sie nicht ausgestoßen werden? Wie kann Herr Dr. J. nun sagen, es sei, von seinem und von dem orthodoxen Standpunkte aus,

kurz nach jeder engherzigen Ab- und Ausschließungstheorie kein Scheidungsgrund vorhanden?

Er ist vorhanden, wenn nicht die allseitige Freiheit gewahrt wird, trotz allen vorsichtigen Verschweigungen. Denn wagt Hr. Dr. J. nicht einmal die Berechtigung zur Scheidung in Abrede zu stellen, wenn die Dignität der Opfer gänzlich in Abrede gestellt wird, und subsistuirt er dafür die ihm harmloser scheinende Frage, „ob die Religion der Zukunft noch das Opfer haben werde", so wagt er Anderes gar nicht einmal anzudeuten. Mit der Messiasidee, der Idee der Sühnung durch Opfer, läßt sich nämlich noch durchschlüpfen, da sie nach Herrn Dr. J. „eine bewegtere Geschichte" habe; allein andere „Glaubensvorstellungen", wie die Thatsache der Offenbarung und Prophetie, müssen noch weit vorsichtiger behandelt werden, weil sie niemals in Frage gestellt worden. Warum wird nun nicht erwogen, ob Abweichungen in der Annahme dieser „Thatsache" nicht zur Scheidung berechtigen. Freilich die Thatsache als ein nacktes geschichtliches Factum von dem Dasein und dem hohen Alter des Judenthums wird Niemand in Abrede stellen, das Bewußtsein von einer lebendigen Gotteskraft, welche mit dem Judenthum in die Weltgeschichte eingetreten ist, wird kein Theologe anzweifeln. Aber das ist noch nicht die Thatsache, noch weniger die Idee der Offenbarung und der Prophetie? Das Wort ist ein leerer Schall, wenn sich nicht ein Begriff mit ihm verbindet, der ihm seinen Inhalt giebt. Offenbarung und Prophetie sind erst ein Glaube, eine Leben spendende Ueberzeugung, wenn man einen bestimmten Gedanken mit ihnen verknüpft. Was will das heißen, wenn Hr. Dr. J. seine Behauptung dahin einschränkt, die Thatsache sei unbestritten, „wenn auch in Bezug auf ihre Auffassung sich selbstverständlich die tiefern von den gewöhnlicheren Geistern unterscheiden"? Wer giebt euch, ruft hier der Orthodoxe ihm zu, das Recht, ihr gewöhnliches Mittelgut, euch etwa zu den tiefern Geistern zu zählen und darauf hin Offenbarung und Prophetie nach ihrem eigentlichen Sinn zu leugnen? Was will hier überhaupt eine vorgebliche Unterscheidung zwischen tieferen und gewöhnlicheren Geistern? Die Thorah ist, sagt der Orthodoxe, vom Himmel gegeben, תורה מן השמים, Gott ist auf Sinai unzweideutig sichtbar geworden der Gesammtheit, theilweise haben sämmtliche damalige Israeliten, zum Theil nur Moses die zehn Gebote, wie sie Gott selbst verkündet, mit ihren Ohren vernommen, Gott hat überhaupt deutlich zu

Moses gesprochen, deßgleichen zu allen Propheten, wenn auch in minderer Klarheit: das ist Offenbarung, das ist Prophetie, alle Umdeutung ist Läugnung, alle sogenannte Vergeistigung ist Verflachung, Verwischung der Thatsache. Hr. Dr. J. mag viel dagegen zu erwidern haben, auch vom geschichtlichen Standpunkte aus, aber der Orthodoxe wird Recht behalten, wenn er eine Thatsache verlangt, eine faßbare, nicht in Hauch sich verflüchtigende, sobald man ihm überhaupt das Recht der Gränzeziehung, der Prüfung des „Glaubensbestandes" zugesteht und nicht die volle ganze Freiheit wahrt.

Und wie diese vorsichtige Verschweigung, so nützt ihm auch die anderer Dogmen nicht, die er, wie oben bemerkt, überhaupt mit Stillschweigen übergeht. Aus der Anzahl der „Glaubensvorstellungen" sei nur die eine hervorgehoben, weil sie auch eine so recht greifbare Thatsache ist und schon zum Schiboleth einer wirklichen confessionellen Spaltung gedient hat, nämlich die Lehre von der leiblichen Auferstehung. Daran hat nach ehemals vollzogener Scheidung scheinbar Niemand gerüttelt, Keiner seinen Unglauben bekannt, Keiner eine Vergeistigung unternommen, und hatte Jemand einmal einen schüchternen Versuch gewagt, wie z. B. Maimonides, so hat er sich dann bald dem Sturm gegenüber vorsichtig zurückgezogen. Die Lehre von der leiblichen Auferstehung gehört zur Ausfüllung der sinnlichen Messiaslehre; zur Zeit der Restauration, so war die allgemein adoptirte Lehre, stehen auch die Todten wieder auf, dieselben verstorbenen Menschen, wie sie in ihrem früheren Dasein gewesen, mit allen ihren körperlichen Gebrechen. Das ist eine Thatsache der Zukunft, aber eine Thatsache, die einem jeden Individuum sehr wichtig sein muß, die auch durch frühere Todtenerweckungen bezeugt ist als Thatsache der Vergangenheit — wie sie auch zum Kern- und Sternpunkte des Christenthums geworden. Die Pharisäer haben in der Läugnung dieses Glaubens von Seiten der Sadducäer die vollgültige Veranlassung gefunden, diese als Ketzer zu erklären, die Mischnah stellt als unbestreitbare Behauptung auf, daß wer da sagt, die Auferstehung der Todten sei nicht jüdische Lehre, der habe keinen Antheil an der kommenden Welt. Also ein Dogma in seiner ausgeprägtesten Consequenz, in seiner üppigsten Fülle, mit der daraus hervorgehenden Spaltung, mit seinem anathema sit, kurz mit allen nöthigen Requisiten. Und wenn nun dennoch dieser sinnliche, widerspruchsvolle Glaube wankend geworden, von jedem Denkenden, sicher selbst von den An-

hängern der Vermittlungstheologie, ganz still zu den Todten gelegt worden ist: wie nun? fragen wir Hrn. Dr. J., ist hier Grund zu einer Spaltung oder nicht? Im Gebetbuche steht er noch unbestritten, bekämpft ist er auch noch nicht, man ist eben ohne allen Streit darüber zur Tagesordnung übergegangen; aber darf man dies mit einem unbestrittenen Dogma? Und wenn der Orthodoxe nun ernstlich nachfragt über diesen Glauben und das unumwundene Bekenntniß zu ihm verlangt, und wenn umgekehrt ein entschieden Freisinniger das Wort einmal aus allen Herzen, von allen Lippen nimmt und es offen ausspricht: ich glaube nicht an die Auferstehung des Leibes, und eine Gemeinde das Begehren stellt, es solle diese Verwesung nicht mehr ihren Leichenduft aushauchen in das Leben des Gottesdienstes, wie dann? Ist nun Grund, Berechtigung zur Spaltung vorhanden, ja oder nein? Wird die Vermittlungstheologie auch da eine Auskunft finden zwischen der „Dignität" des Auferstehungsglaubens nnd dem Glauben, ob „die Religion der Zukunft die Auferstehung haben werde?"

Kurz alle zahmen Zugeständnisse nach Rechts, alle Subsistuirung, alle geflissentliche Verschweigung wird nimmermehr die Spaltung zurückhalten, wenn nicht die volle Freiheit nach allen Seiten hin gewahrt wird, wenn plumper oder gelinder Zwang dem Freisinnigen die Berechtigung seiner Ueberzeugung als einer jüdischen verkümmern will. Und wenn die Rohheit der Einen, oder das in's Gewissen schieben der Andern wirklich die Macht erhalten sollte, ihre Plane zur Ausführung zu bringen, dann würde, dann müßte es zur Spaltung kommen, trotz allen Beschwichtigungsversuchen. Es wäre traurig, wenn es dahin käme, und wir hegen die frohe Zuversicht, daß es nicht dahin kommt; sollte wider Erwarten der Fall dennoch eintreten, nun dann sind für dieses „tief beklagenswerthe" Ereigniß nur diejenigen verantwortlich, welche unter brutaler oder milder Form zum Austritte hindrängen, den „Glaubensbestand" des Andern abwägen, jene zumal, die verdammen, anklagen, besudeln, verhöhnen, die Kluft mit ätzendem Gifte ausfüllen, den Eckel der Gebildeten gegen sich erregen und den freundlichen Verkehr unmöglich machen. Uns aber schrecke man nicht mit dem Spaltungsgespenste, man verlange nicht von der freisinnigen Theologie, daß sie das Wort der Wahrheit in bleicher Angst unterdrücke, אַל תַּצֵּל מִפִּי דְבַר אֱמֶת, man predige nicht Heuchelei um eines faulen Friedens willen, man erwecke nicht furcht=

same Bedenken, damit ein jedes klare und bestimmte, fördernde und erleuchtende Wort umwickelt, verwässert werde.

Ja, wir fürchten gar kein Schisma. Wo es keine mächtige Hierarchie giebt, wo die „Glaubensbestands"-Riecherei und Richterei nicht mit Gewalt bekleidet ist, da können wohl Streitigkeiten entstehen, heftig entbrennen und es kommt dennoch nicht zur Spaltung. Das Judenthum kennt keine solche und wird keine solche erfahren. Selbst Pharisäer und Sadducäer vermochten sich nicht von einander loszusagen. Im heftigsten Ringen mit einander um alle weltliche und geistliche Gewalt, mußten sie aneinander gekettet bleiben, und wenn die erstern die letztern als Ungläubige verdammten, wenn sie, sobald sie die Macht hatten, die Volksmassen mit ihren Fäusten ihnen zu Gebote standen, die sadducäischen Priester zwangen, den Gottesdienst nach ihrem Verlangen zu verrichten, so mußten sie sie doch selbst als die Hohenpriester dulden, mit ihnen in Gemeinsamkeit leben. Eine factische Trennung ist aus diesem Kampfe nicht hervorgegangen, trotzdem daß er weit tiefer in das ganze Staatsleben, in alle Machtsphären sich eingewühlt hatte. Nur in den späteren Zeiten, nachdem die Entfremdung lange genährt worden, die Ueberreste der dahinsiechenden Sadducäer unter dem Wehen eines neuen Geistes als Karäer wieder auflebten, als aber auch eine gewisse geistige und weltliche Macht den Juden gegeben war, weitgebietende Geonim und Resch-Galutha, das Urtheil über die Zugehörigkeit fällten, und diese gewaltsam die Karäer verdrängten: da war die erste religiöse Spaltung, und sie ist kaum beklagenswerth, sie war vielmehr anregend, und das rabbinische Judenthum hat dem Karäerthum gar mancherlei zu verdanken. Die tapfern Geistesthaten dann der spanisch-arabischen Schule haben das Judenthum mehr erfrischt, gefördert, mit dauerndem Inhalte erfüllt, als alle Stille friedensseliger Trägheit. Diese Männer wußten, daß ihre Worte einen Kampfeswiderhall erwecken würden, und dennoch schlug selbst der höchst umsichtige Maimonides alle sich aufdrängenden Bedenken mit dem Worte nieder: Besser einen Einsichtsvollen gefördert, als zehntausend Thoren geschont! Darin, in seiner frischen, für alle Zeiten anregenden Kraft, nicht in seinem verkommenen Aristotelismus, der längst überwunden, nicht in seinen Vermittelungsversuchen, die längst als unzulänglich erkannt sind, liegt seine wahre Größe. Dafür bleibt ihm und seinen mitstrebenden Genossen, bleibt den Thibboniden der Dank der Judenheit, den

Männern, welche durch ihre Uebersetzungen die arabischen Werke über die Gesammtheit verbreiteten und sie so in Kreise brachten, denen sie im Originale unzugänglich waren, unter denen aber der Widerspruch sich zur heftigsten Gluth entflammte. Die rohen Ketzerrichter griffen zu mit Feuer und Bann, mit Denunciationen bei Cardinälen und Mönchsorden; die Apostel der damaligen Halbheitstheologie waren voll Ingrimm gegen die argen Uebersetzer, zumal gegen den armen fahrenden Dichter Charisi — während die Thibboniden als angesehene Männer zarte Schonung auferlegten. Die, grollten sie, haben das ganze Unheil über uns gebracht. Wären die Werke arabisch, unübersetzt geblieben, dann hätten die Gebildeten, die Gelehrten die Sache still unter sich, fein säuberlich abgemacht oder ihren Inhalt todtgeschwiegen. Nun werden die Werke auch diesseits der Pyrenäen allem Volke zugänglich, da hört ein Jeder haarsträubende Dinge, wie etwa daß der Weihrauch, der am Allerheiligsten, auf dem Goldaltare, von dem Hohenpriester dargebracht wurde, nicht etwa eine sühnende, weihende Kraft habe, sondern daß er — die übeln Dünste in einem so großen Schlachthause reinige. Wozu solche Ansichten in die große Masse werfen, seit wann ist eine Privatstudie berechtigt, Anerkennung von der Gesammtheit zu verlangen? Ganz wie ihre heutigen Genossen, die im christlichen Lager z. B. von Strauß verlangt hatten, er solle doch wenigstens lateinisch schreiben, um die schlichten Gemüther nicht zu verwirren, und die ebenso im jüdischen Lager fordern, hübsch bedächtig seine Gedanken zu verschließen, bis sie — zur allgemeinen Anerkennung gelangen. — Aber der Kampf, und wenn auch noch so heftig, er führte zu keiner Trennung, er führte vielmehr, soweit das Dunkel des Mittelalters, die drückende Lage der Juden es zuließ, zu weiterer Verbreitung der helleren Ansichten, zur Verträglichkeit mit ihnen, zu allgemeiner Geisteserfrischung. Freilich der Kampf, eine Zeit lang beschwichtigt, entbrannte dann von Neuem, wie es in dem immer tiefer sinkenden Mittelalter nicht ausbleiben konnte. Da kamen die ersten Gränzenzieher. Abbamare aus Lünel stellte in seinem „Mondbüchlein“ einige Sätze auf, die als allgemeingültig angenommen werden sollten, an denen ein Jeder seinen „Glaubensbestand“ zu prüfen habe, nach denen er zu messen sei; thörichter Vorwitz! Die Einen legten in Bann, die Andern sprachen den Gegenbann aus. Man verbot den Jünglingen die Beschäftigung mit der Philosophie, erst die Männer über 25 Jahren sollten ihr

nahen dürfen; eitles Bemühen, die Gränze zu ziehen! Hätte die blinde Verfolgungswuth von Außen, ganz unabhängig von allen Bewegungen im Innern, nicht Alles erschüttert: dieser Kampf, heißer als irgend einer der neueren Zeit, hätte, wie er einerseits zu keiner Trennung geführt, andererseits eine edle Erhebung des Judenthums bewirkt, die uns heute der Nothwendigkeit überheben würde, über die minutiösesten Dinge einen neuen Kampf zu beginnen.

Und in dem letzten halben Jahrhundert, überhaupt in dem Zeitabschnitte von Mendelssohn an, erstarkte, erfrischte sich das Judenthum und ward zur fördernden Macht für die Zukunft, mehr als in all den Jahrhunderten, da es in den Jeschibahs — friedlich dahinsiechte. Der Kampf ward entschieden geführt, oft mit äußerster Rücksichtslosigkeit, und war dennoch fruchtbar. Der Hamburger Tempel trat mit kühnen Anschauungen und Anforderungen auf, unternahm deren unzweideutige Ausführung, ohne zu fragen, ob seine Anforderungen bereits allgemeine Zustimmung erlangt haben, ja mit dem Bewußtsein, daß das Gegentheil der Fall sei; die ganze Orthodoxie — eine Halbheitstheologie gab es damals kaum noch — trat in dichten Schaaren, mit voller Waffenrüstung gegen ihn auf, die Schläge waren wuchtig, das Drohwort des Ketzerthums ward schneidend ausgesprochen. Dennoch entstand keine „wirkliche confessionelle Spaltung“. Vielmehr breitete sich die vom Tempel gegebene Anregung weithin aus, und während er selbst, überwunden von der wissenschaftlichen Vertiefung, später zur Unbedeutendheit herabgesunken sein mag, wurde sein Streben zum Gemeingute, zehrt an seinen Resultaten auch die Vermittlung. Heiß entbrannte später wieder der Kampf, in hellen Haufen standen sich scharf die Parteien einander gegenüber, als das unerhörte Wagniß geschah, daß im Schooße des Rabbinerthums selbst der Fortschritt seine Vertretung fand, der Aufruf zur kühnsten und gründlichsten Prüfung des Ueberkommenen gerade von dorther ertönte, wo bisher der Stillstand gebieterisch waltete. Welche wilde Jagd ward da nicht gegen die Frevler unternommen! Die Einen wollten sie zerschmettern, die Andern, die auch heute noch ihre Jugendliebe nicht vergessen können, bewerfen sie, nach pöbelhafter Gassenjungenart, mit Straßenkoth. Die Hetze brachte nicht zur Trennung, sie führte zum Siege des Fortschrittes, zur allgemeinen Betheiligung an den Interessen des Judenthums, zu einer wahren Verjüngung desselben. Hätten sie geschwiegen, die wackern Männer, der drohende und schon

eingebrochene Abfall wäre zur Regel geworden für alle gebildeten Familien, die Jünger der Vermittelungstheologie verkümmerten noch heute geistig wie leiblich in Jeschibah's.

Nun ist der Sieg der freien Bewegung innerhalb des Judenthums errungen, tief gräbt die Forschung, beleuchtet scharf manche hergebrachte Meinung, stürzt manche stolze Bauten ein, Tag für Tag wird das Judenthum klarer in seinen grundlegenden, weltbezwingenden Gedanken erkannt, seine geschichtliche Entwickelung tritt aus ihrem Dunkel hervor, sein großartiger Einfluß auf alle Religionen wird fühlbar, das Judenthum wird zur ächten weithin überströmenden Geistesmacht, wird von der Wissenschaft auch im nichtjüdischen Kreise mit hoher Achtung anerkannt gerade durch die vollste Freiheit, durch die unumwundenste Aussprache, mit der es seine Untersuchungen führt und verkündet. Wohl steht es in der Ausprägung seiner gewonnenen Erkenntniß für das Leben gerade jetzt zurück, die ganze Strömung der Zeit mit ihrer Ermattung für ideales und religiöses Leben hat auch diese Bewegung etwas versumpft; schläfrige Friedfertigkeit läßt die Hände träge sinken. In dieser Ermattung durfte wohl die Vermittelungstheologie ihre Zeit gekommen glauben, nun will sie ihre Vermittelung nach beiden Seiten auflegen, den Glaubensbestand feststellen, nun wagt sie es, den Männern, welche auch unter geringer Empfänglichkeit den frohen Glaubensmuth nicht verlieren, die immer weiter den Weck- und Mahnruf ertönen lassen, nun wagt sie es, wenn auch mit bebendem Zagen, ihnen das Halt zuzuflüstern, insinuirt, man solle doch gefälligst erklären, man befinde sich außerhalb des Judenthums, sonst müsse — der Knall folgt — ein veritables Schisma eintreten! Geht, ihr Kleingläubigen, deren Glauben blos die Furcht ist; wir glauben an die Macht des Geistes und des Fortschrittes, der über alle Hindernisse siegt, wir glauben an die Herrschaft des Gottesgeistes, der auch über die empörten Wogen waltet, wir glauben an die Heilkraft der Wahrheit, die selbst die aus ihr hervorgehenden Gebrechen überwindet. Wenn ihr Nichts von alledem glaubt, nun, dann werdet ihr auch nicht bestehen. אם לא תאמינו כי לא תאמנו.

Und sollte es durch Drängen und Zerren, durch grobe und feine Verketzerung dennoch zur Spaltung kommen — was wir nicht glauben — nun, wir fürchten auch das nicht. Der Protestantismus hat der Menschheit kein Unheil gebracht, wenn er auch die Kirche gespalten hat; er war durch die Befreiung von den Fesseln

der Hierarchie die Vorbedingung für alle neuere Bildung, für allen geistigen Fortschritt. Wollt ihr uns in Bande schlagen, so werden wir's nicht dulden, selbst auf Kosten der Einheit. Im religiösen Leben geht sicher die Freiheit vor der Einheit! Freilich muthwillig werden die Freisinnigen eine solche Trennung nicht veranlassen, sie haben es bewiesen, daß sie lieber unter Mühsal kämpfen, als sich von den zurückgebliebenen Genossen loszusagen, ja sie, und fast nur sie, sind für die Glaubensbrüder, selbst für ihre Vorurtheile, nach Außen eingetreten, und ermüden nicht in Gemeinsamkeit, mit hingebendster Nachgiebigkeit für sie zu wirken, aber man bringe es nicht dahin, daß die Geduld reißen muß, man treibe es nicht bis zum Verlangen der vollen Verläugnung der tiefsten Ueberzeugung.

Dogmatische Differenzen im Cultus.

Auch Hr. Dr. J. glaubt nicht, wie wir früher gehört, wenn auch aus unzureichenden Gründen, an das Bevorstehen eines Schisma; er hebt damit selbst sein „Entweder" auf, und so giebt es denn auch gar kein „Oder." Dogmatische Streitigkeiten sind für den Bestand, für die Einheit der Religionsgemeinschaft nicht gefährlich, die sogenannten Dogmen sind keine solche, sie haben eine bewegte Geschichte, sind niemals fixirt worden, also muthig zu in recht ernster und gründlicher Behandlung dieser Fragen. „Heute hat," sagt Hr. Dr. J. selbst, „die theologische Forschung — und das ist ihr gutes Recht — sich auf's neue dieser Punkte bemächtigt und sie hat sie wissenschaftlich zum Austrag zu bringen." Allein er erinnert uns bald daran, noch bevor er an sein „Entweder", als die eine mögliche, oder auch unmögliche Folge dogmatischer Streitigkeiten gekommen, daß es sich eigentlich gar nicht um die dogmatischen Streitfragen selbst, nicht um ihre Behandlung im Allgemeinen, nicht um den wirklichen „Glaubensbestand" handelt, sondern lediglich um die Frage: „Wie steht es nun um die Berechtigung, diese neue Phase des Judenthums im Cultus auszuprägen?" Mit dieser Beschränkung, die im „Entweder" ganz ignorirt wird, wird nun das „Oder" in einer neuen weitläufigen Frage dargelegt, die dazu bestimmt ist, eine detaillirte Besprechung aufzunehmender und abzuweisender Cultusreformen einzuleiten. Die Frage lautet: „Was ist zu thun, wenn innerhalb einer Gesammtheit, die in der Hauptsache auf gleichem Glaubensgrunde steht, sich Differenzen in Glaubenssachen herausstellen, die einerseits nicht so bedeutend sind, um eine wirk=

lich konfessionelle Scheidung zu begründen, andererseits doch bedeutend genug, um Zwiespalt zu erzeugen da, wo es sich um den offiziellen Ausdruck dieser Ueberzeugung handelt, im Cultus?" Folgen wir Hrn. Dr. J. mit herzhaftem Sprunge in das Gebiet des Cultus hinein, ohne darnach zu fragen, welch ein großer Zwischenraum mit einem Male ganz lautlos durchschritten worden. Es wird nämlich still vorausgesetzt, die Gesammtheit stehe wirklich in der Hauptsache auf gleichem Glaubensgrunde, die sich herausstellenden Differenzen in Glaubenssachen seien nicht so bedeutend, um eine wirklich confessionelle Scheidung zu begründen. Hätte Herr Dr. J., wie er es bei der Prüfung des „Glaubensbestandes" gethan, einen Blick auf die christliche Welt geworfen, so würde er sicher selbst die Unrichtigkeit seiner Behauptung erkannt haben. Katholicismus und Protestantismus stehen wirklich mehr „in der Hauptsache auf gleichem Glaubensgrunde" als die gegenwärtigen verschiedenen Richtungen im Judenthum, und die Spaltung ist dennoch entstanden und bleibt so lang unheilbar, als deren Veranlassung vorhanden ist: das Verlangen nach Beherrschung der Gewissen von Seiten einer den Glaubensbestand überwachenden Hierarchie. Nur in der vollen Freiheit, wenn der Staat seinen Arm nach keiner Seite hin herrschsüchtigen Priestern leiht, ist eine Annäherung zu erwarten. Weit schlagender noch ist das Beispiel von Lutheranern und Reformirten. Die Differenz unter ihnen in Glaubenssachen ist so fein, daß sie nur mit einem theologisch geschärften Auge sichtbar, in dem Bewußtsein der Gemeinden so gut wie gänzlich geschwunden ist. Aber die Scheidung und der Zwiespalt sind da. Entstanden sind sie allerdings zunächst auf getrenntem Raume, die Einen wirkten auf deutschem, die Andern mehr auf romanischem Boden, in der Schweiz und in Frankreich, genährt wurde die Spaltung durch den Eigensinn der Führer. Aber erhalten wird sie durch die Nichtgestattung der freien Bewegung. Längst ist das Volk über die Unterschiede und gegenseitige Entfremdung hinausgeschritten, man wußte und weiß sich vollkommen einig, nicht blos im Glaubensgrunde, sondern auch in nur irgend erheblichen Nebenvorstellungen. Da mit einem Male wird die Einigung befohlen, eine Formel wird von oben herab aufgestellt, in der sich Alle vertragen müssen. Nun schärft sich auch alsbald, erst mehr vereinzelt, dann weiter sich ausbreitend, der Widerspruch dagegen. Die nun angewendete Gewalt erweitert die Kluft; darauf wird eine neue

officielle Vermittlung versucht, blos die äußere Verträglichkeit, blos die Zusammengehörigkeit zu einer Körperschaft wird verlangt, hingegen sonst der engherzige Confessionalismus genährt, die freie geistige Bewegung niedergehalten. Aber alle zahme Nachgiebigkeit, alles Vertuschen vermehrt nur den Zwiespalt, stachelt nur die Leidenschaften an. Denn eben Eines fehlt — die Freiheit.

Und im Gebiete des Judenthums, was hat denn, wenn nicht zu dauernden Spaltungen, so doch zu sehr bedrohlichem Kampfe, zu ärgerlichen und lang anhaltenden Zerwürfnissen geführt, was hat denselben umgekehrt ihren gefährlichen Charakter benommen? Nicht Cultusfragen waren der Zankapfel, sondern die Engherzigkeit veranlaßte den Zwiespalt, die Engherzigkeit, welche keine abweichende Ansicht im Großen oder im Kleinen dulden wollte, die alle die eigenen Machtmittel anwandte und alle möglichen fremden zum Schutze rief, um die gegnerische Meinung zu unterdrücken, und wenn die Spaltung nicht daraus folgte, so war es nicht, weil die Berechtigung dazu fehlte, weil eine Aussöhnung vermittelt wurde, sondern weil eben die Machtmittel nicht ausreichten und in der freien Bewegung, die man nothgedrungen gestatten mußte, die Ausgleichung von selbst erfolgte. Im Mittelalter war das Studium der Philosophie, die philosophische Bedeutung des Judenthums, die Veranlassung zu einem wahren Vernichtungskampf von der einen, zu angestrengtester Abwehr von der andern Seite, ohne daß auch nur von Weitem irgend eine liturgische Frage hineinspielte. Ha, wie flogen die Bannbullen! Aber die Gegenseite war zu stark, als daß der Strahl hätte zünden können. Die Staatsmacht ward aufgerufen, aber sie ließ sich bald nicht als gefügiges Werkzeug gebrauchen. Wäre die Macht der Orthodoxen ebenso stark wie ihr Wille gewesen, es wäre die entschiedenste Spaltung oder auch massenhafter Abfall, oder endlich die tiefste Verkommenheit eingetreten, und keine schwächliche Vermittelung hätte den tiefen Riß flicken können. Nur Mangel an Macht, der die Freiheit ungekränkt lassen mußte, rettete davor. — Im 17. und 18. Jahrhunderte wüthete der Kampf zwischen der schwärmerischen Kabbalah und dem vertrockneten Thalmudismus; dieser hatte die Macht und das Herkommen auf seiner Seite, jene die Phantasie und die Sehnsucht auf der ihrigen. Wahrlich an Lust fehlte es den stricten Anhängern des Herkommens nicht, die Andern völlig zu verdrängen, und der fanatische Eifer erschrak vor keiner Consequenz, er ließ es nicht an

Bemühungen fehlen, die Lehren יורד עמו עד לחייו, man gehe ihm an's Leben, oder מורידין ולא מעלין man stürze sie in den Abgrund, helfe ihnen nicht heraus, zur vollen Ausführung zu bringen. Aber wiederum reichte doch die Macht nicht so weit, und die hereinbrechende Aufklärung, die Frucht der geistigen Freiheit und die Mutter der Freiheit im Leben, ging über den ungelösten Streit zur Tagesordnung über. Seitdem nun raffte die Engherzigkeit alle ihre Kräfte zusammen gegen diesen neuen, aber gefährlichsten Feind, gefährlich weniger durch seine Angriffe als durch seinen Bestand, gegen die freie Bewegung des Geistes und die freie Ausprägung desselben, nicht gerade im Cultus, sondern überhaupt in der Literatur und im Leben. Die alte Orthodoxie und zuweilen auch, ihre Schleppe tragend, die Vermittlungstheologie, hat es an Anstrengungen nicht fehlen lassen, gesetzliche Schranken aufzurichten, gewaltsam hinauszudrängen, sie hat es versucht, bis in die neueste Zeit hinein, wie noch in den vierziger Jahren bei der Beschneidungsfrage, hat es nicht gescheut, die einschneidendsten Folgen für das Leben zu verlangen, die abweichend Gesinnten und Uebenden als ungültig zur Zeugnißablegung und zur Eidesleistung (פסול לעדות ולשבועה) zu erklären, und soweit ihre Macht reichte, soweit ihr die Staatsmacht sich gefügig zeigte, hat sie durch die engen Fesseln, welche sie anlegte, auf der einen Seite Verkümmerung, auf der andern die zahlreichsten Austritte gerade der edelsten Kräfte bewirkt. Aber die Freiheit drang immer mehr durch, schaffte immer weitern Raum, und sie, nicht die Glaubensbestandsriecherei, schlang das Band immer inniger um alle, auch die entfremdeten, fast dem Abfalle nahen Glieder; die Waffen der Orthodoxie wurden immer stumpfer, ihre Reihen lichteten sich, es trat in ihrer innersten Mitte eine völlige Zersetzung ein, die Vermittelungstheologie gewann an Breite. Ein kleines Häuflein nur, unter Führern, die sich und ihr Gefolge künstlich echauffiren, einsehend, daß seine Macht immer mehr innerhalb der Gesammtheit schwindet, verlangt nun volle Trennung und zwar nicht um Cultusfragen willen, sie spitzen im Gegentheile ihren Antagonismus dahin zu, daß sie behaupten, der öffentliche Gottesdienst sei eigentlich gar nicht verpflichtend, nur für den Sabbat Sachor, wo man in Gegenwart von zehn männlichen mündigen Gliedern verlesen hören müsse, daß man der Vertilgung Amaleks eingedenk sein solle, daran nicht vergessen dürfe. Vielmehr handle es sich um die verpflichtenden Satzungen, um den ganzen Complex der Schul-

chan-Aruch-Vorschriften bis zum Haarscheitel der Frauen, bis zum Erubdrahte für den Sabbath u. dgl. herunter; hier liege die dringende Nöthigung zur Trennung.

Also Zwiespalt war erzeugt worden, aber niemals um Cultusfragen willen, und wo diese dennoch die Veranlassung boten wie beim Hamburger Tempel, bei der Reformgenossenschaft, da war dieser Anlaß ein begierig ergriffener, um damit einen viel weiter vernichtenden Schlag zu führen. Die gesonderten Synagogen hatten keinen Anspruch gemacht auf Gewalt innerhalb der Gemeinde, sie wollten der Gesammtheit keinen Zwang anthun, sie wollten sich nur ein eigenes Dasein gründen, ihren Bedürfnissen genügen. Hier nun glaubte die Orthodoxie, bald auch die Halbheitstheologie, eine Handhabe zu gewinnen und mit dem Verbot gegen den Ausdruck im Cultus die ganze Richtung niederzuschlagen. Den Kampf in allen übrigen Gebieten haben sie so gut wie aufgegeben, sie betteln nur noch an den Thüren der Gotteshäuser, verlegen dorthin den Tummelplatz widerwärtiger Zänkereien, gerade wie früher solche in den einzelnen Gemeinden entstanden um die Anstellung eines Schochet, eines Chasan. Denn die gegenwärtigen Cultusstreitigkeiten haben gar nicht diesen Charakter der Allgemeinheit wie die auf andern Gebieten ehedem; diese betrafen Prinzipien, die mit aller Energie neu erstanden, literarisch Propaganda machten und so die ganze Judenheit zur Betheiligung, zur Entscheidung wach riefen. So breitete sich der Streit bald über weite Länderstrecken aus; Spanien, Provence, Frankreich, Italien hatten die Waffen für oder gegen die Philosophie, Türkei, Polen, Italien, Deutschland, Holland für oder gegen die Kabbalah ergriffen. Die heutigen Zerwürfnisse über den Cultus sind auf den engen Kreis der einzelnen Gemeinde beschränkt, treten kaum aus deren Weichbilde heraus; die Gemeinden sind eben meist in ihrer Selbstbestimmung nicht gehemmt und eine jede einzelne hat sich in der Ordnung dieser ihrer inneren Angelegenheit nur nach ihren eigenen Bestandtheilen, nicht nach allgemein zu treffenden Entscheidungen, zu richten. Da hängt es nur von dem Bildungsgrade der überwiegenden Mehrheit, von dem Einflusse und der Hartnäckigkeit Einzelner ab, wie die Frage zum Austrage kommt. In größeren Gemeinden wird das Vorhandensein oder die Herstellung mehrerer Synagogen die leichteste Auskunft bieten; da können verschiedene Richtungen am Einfachsten ohne irgend ein Zerwürfniß ihren Ausdruck finden. In kleineren Ge-

meinden wird man sich eben durch gegenseitige Nachgiebigkeit vertragen, so gut es geht. Die freie Bewegung wird die getrennten Richtungen schon einander nähern; ein ernstlicher Zwiespalt ist nicht zu besorgen. Was diesen eine Zeit lang in Breslau heraufbeschworen — das muß Hr. Dr. J. wissen so gut wie ich, — war mit Nichten irgend eine Cultusfrage, das war die leidenschaftliche Rohheit, die neben sich keine Vertretung der Bildung in der Gemeinde dulden wollte, das war der Eifer, der einzelne einflußreiche Führer, weil sie von der Anmaßung der Gegenseite gereizt waren, fortriß, und die dann, wie um frühere Sünden zu sühnen, zu ebenso leidenschaftlichen Aposteln und Begründern der Vermittlungstheologie daselbst wurden. Hr. Dr. J. muß es wissen, daß mit dem ersten Augenblicke, da die volle Freiheit unter dem Schutze eines billigen Gesetzes, mit Unparteilichkeit ausgearbeiteter Statuten maßvoll Gerechtigkeit nach allen Seiten übend, in der Gemeinde ihren Sitz aufschlug, aller Zwiespalt wie mit einem Zauberschlag geschwunden ist, trotzdem daß gleichzeitig die Orthodoxie sich Machtbefugnisse erschlichen zu haben glaubte, trotzdem daß die Vermittelungstheologie stolz und siegestrunken, reich dotirt, ihren Einzug hielt, und trotzdem daß andererseits nun gerade das neue Gebetbuch erschien. Dieses ward ohne allen Widerspruch froh begrüßt, wurde von Jahr zu Jahr der Gemeinde immer mehr werth, immer zahlreicher wurden die Schaaren, die sich um es, in dem auf ihm ruhenden Gotteshause dicht drängten. Das Gebetbuch war ein wahrhaftes Einigungssymbol für die überwiegende Zahl der Gemeinde, für die heranwachsende Jugend, während denen, welche sich ihm nicht anschließen wollten, ihr Recht nicht verkümmert wurde, ihnen Synagogen genug verblieben, in welchen sie nach Herzenslust der alten Gewohnheit fröhnen konnten.

Keine Spur von Zwiespalt! Nun will die dortige Gemeinde ein neues Gotteshaus errichten, das erste, welches aus Gemeindemitteln gegründet und erhalten werden soll. Glaubt nun die große, immer wachsende, in jeder Beziehung entscheidende Anzahl derer, welche seit fünfzehn Jahren sich mit ihrem Gebetbuche, mit der daran sich knüpfenden Gottesdienstordnung innigst befreundet haben, glaubt sie ungestraft Rückschritte machen zu dürfen, das in ihr Erstorbene wieder zu künstlichem Leben erwecken zu müssen, aus ihrem Gemüthe längst Geschwundenes wieder in dasselbe gewaltsam eindrängen zu dürfen, glaubt sie wohl daran zu thun, wenn sie mit dem Opfer der besten Ueberzeugungen einen haltlosen Frieden er-

kauft, einen Frieden erkauft, wo gar kein Streit ist: nun, so thue sie es! Wer hat ein Recht, darein zu sprechen? Es wird an den traurigen Folgen nicht fehlen; die Ansprüche von der Seite, der man seine Errungenschaften so gleichgültig preisgiebt, werden sich maßlos steigern, die Gleichgültigkeit wird glänzende Triumphe feiern: je nun, das ist ihre Sache. Aber sie wolle diesen Handel, bei dem man sich gegenseitig etwas abzudingen sucht, nicht zur Bedeutung einer allgemeinen Frage erheben. Was hat die lange ausgesponnene Erörterung über Dogmen, über solche, die unzweifelhaft, und andere, die eine bewegtere Geschichte haben, über den abzuwägenden Glaubensbestand und die drohende wirkliche confessionelle Spaltung, was haben diese und andere weitgreifende Fragen mit der untergeordneten Frage über die Einrichtung des Gottesdienstes in einer einzelnen Gemeinde zu thun, mit der Art des dort einzugehenden Compromisses? Denn auf diesen läuft es am Ende doch hinaus, und da zeigt sich, daß was hier, an dem einzelnen Orte, als ernstlicher Erwägung würdig erscheint, anderswo längst durchgedrungen, beseitigt ist, und umgekehrt, was hier als selbstverständlich, als unerheblich auf nur geringen Widerspruch stoßen mag, anderswo zu ernsten Differenzen führen könnte, also lediglich Transactionen nach localen Strömungen, die durch ganz Anderes bedingt sind, als durch klar erkannte Principien, ja die oft ganz unberechenbar sind.

Jedoch Hr. Dr. J. möchte Alles auf die Höhe einer theoretischen Berechtigung erheben, und wir gewahren an einzelnen Beispielen, wie er die fernliegendsten Dinge herbeiziehen zu dürfen glaubt, um irgend eine künstliche Grundlage zu schaffen für Dinge, die an sich aller wahren Begründung entbehren. Deßhalb schickt er auch jetzt, nach bereits vorangegangener theoretischer Einleitung und nachdem nun das Eingehen in's Spezielle und Einzelne als nothwendig erkannt wird, um zu einer Beantwortung seiner Frage zu gelangen, dennoch nochmals „Allgemeines“ voraus; uns kann dies nur erwünscht sein, da wir es weniger mit dem nothdürftigen Flicken der einzelnen Risse zu thun haben, als mit den berechtigten Anforderungen nach den Anschauungen der Gegenwart. Folgen wir daher Hrn. Dr. J. auch in dieser seiner Darlegung. „Cultusfragen,“ sagt Hr. Dr. J., „sind immer nur sekundärer Art. Wo Cultusfragen vorliegen, da müssen ihnen dogmatische Fragen vorangegangen sein, und nicht blos dogmatische Fragen,

sondern genau genommen schon dogmatische Lösungen. Ist das zur Genüge der Fall gewesen? Haben sich im Judenthum wirklich zwei Confessionen gebildet, die scharf und präcis ihre dogmatische Abgränzung gegen einander ausgesprochen?" Ich muß bekennen, daß ich wahrhaft erstaunt bin über die arge Begriffsverwirrung, welche in diesen Behauptungen liegt. Was darin richtig, ist ganz natürlich und wird dennoch im Zusammenhange gleichfalls falsch. „Cultusfragen sind immer nur sekundärer Art." Ganz selbstverständlich; der Ausdruck durch das Wort wie durch die That ist eben, wenn sie nicht gedanken- und werthlos sein sollen, ein Ausfluß der Ueberzeugung, der Auffassung im Gedanken. Der Cultus, als Wortausdruck der religiösen Gesinnung, wie die Handlung als Bethätigung der religiösen und sittlichen Anforderungen, sind eben Ausflüsse, sind demnach in der Zeitfolge das Zweite, denen als Erstes ein innerer Gedanke vorangeht. Das gilt aber, wie gesagt, nicht blos vom Cultus, sondern von einer jeden äußerlich hervortretenden That; dadurch verliert dieselbe aber nicht an Bedeutung, vielmehr ist auch wiederum der Prüfstein für die Lebendigkeit der Gesinnung nur ihre Thatkräftigkeit, daß sie sich auch in Wort und That ausprägt. Gerade der Cultus, als der Ausdruck der ganzen religiösen Gesinnung, steht hier an Rang noch den Thaten, die immer blos ein Einzelnes verkörpern, weit voran. Wenn also damit, daß die Cultusfragen „immer nur" sekundärer Art seien, etwa gesagt werden sollte, sie seien doch eigentlich gar nicht von solcher Erheblichkeit, so wäre es falsch und stünde sogar im Widerspruche mit mancher andern Aeußerung des Hrn. Dr. J.; soll es aber blos heißen, sie seien lediglich der Ausdruck einer vorhandenen Ueberzeugung, diese sei also das Prius, so müßte es verzweifelt schlecht um das Begriffsvermögen der vorausgesetzten Leser stehen, wenn ihnen das erst verkündet werden muß. Allein Hr. Dr. J. schließt diesem Axiome eine neue, das Vorangegangene erklärende Behauptung an, die allerdings nicht selbstverständlich, aber auch um so auffallender ist. „Wo Cultusfragen vorliegen, da müssen ihnen dogmatische Fragen vorangegangen sein." Wirklich? Allen Cultusfragen müßten dogmatische Fragen vorangehen? Also auch etwa der Frage, ob ganz oder theilweise in der vaterländischen Sprache gebetet werden dürfe oder solle, ob der Cyklus der Thorahvorlesung in einem oder drei Jahren beschlossen werden solle, ob Piutim gesprochen werden, ob jeder Einzelne in der Gemeinde die Stimme

ganz nach Belieben laut erheben möge oder ein Jeder leise bete, ob der Lulab nach allen sechs Seiten mit Macht geschüttelt werden müsse oder nur leicht und elegant bewegt werde, ob die Hoschana mit möglichem Geräusch abgeschlagen werden müsse oder nicht, und eine Masse ähnlicher, theils wichtiger, theils unwichtiger, hier entschiedener, dort noch in der Schwebe befindlicher Cultusfragen — sie alle wären der Art, daß ihnen dogmatische Fragen vorangegangen sein müßten? Herr Dr. J. hat früher selbst, bei aller Lust, durch Feststellung von Dogmen dem Glaubensbestande einen sichern Halt zu geben, nur sehr wenigen Glaubensvorstellungen den dogmatischen Charakter eingeräumt, auch diese durch die gestattete Verschiedenheit in der Auffassung abgeschwächt, bei andern durch die bewegte Geschichte, die er bei ihnen anerkennen muß, die Unantastbarkeit gänzlich verwischt; wie kann demnach einer jeden Cultusfrage eine dogmatische vorangehen? Ja, Hr. Dr. J. giebt nicht minder zu, daß von der großen Anzahl hervortretender Cultusfragen eigentlich zwei blos principieller Natur sind, und dennoch wird einleitend allen ein solch bedeutsamer Inhalt gegeben, daß ihnen dogmatische Fragen vorangegangen sein müssen.

Das wäre unbegreiflich, wenn man nicht dem ganzen Schriftchen es anfühlte, daß einige Fragen, die allerdings wichtigerer Art sind, Hrn. Dr. J. besonders quälen, daß er dieselben deßhalb gern wegschaffen, ganz aus der Discussion hinausweisen oder doch so abschwächen möchte, daß die principielle Erörterung umgangen werden könne. Sie schweben ihm immer beunruhigend vor, gegen sie kämpft er nicht blos wo er sie ausdrücklich nennt, sondern wegen ihrer thürmt er eine Anzahl von einleitenden Fragen auf, umzäunt er sich nach allen Seiten und er glaubt, daß es ihm dadurch gelingen werde, die eine ganz mit Stillschweigen zu übergehen, andere mit flüchtiger Berührung zu beseitigen. Allein dadurch vergreift er sich in seiner Grundlegung auf's Schlimmste. Hr. Dr. J. begnügt sich nicht einmal damit, daß den Cultusfragen dogmatische *Fragen* vorangegangen seien, „sondern genau genommen, schon dogmatische *Lösungen*.“ Diese etwas ungeheuerliche Behauptung will nun etwa nicht sagen, daß ein Jeder, der eine Aenderung, eine Verbesserung im Cultus verlangt, mit sich zuvor über den Grund im Reinen sein muß, weßhalb er dieses Verlangen stellt, daß er einen Gedanken in sich trage, den er im Cultus zum Ausdrucke bringen will; das wäre selbstverständlich. Nein sie stellt die hochverwunderliche, wahr=

haft komische Anforderung, daß bevor irgend eine Cultusfrage aufgeworfen werde, zuvor eine einstimmige oder doch möglichst allgemeine, ausgesprochene Entscheidung über die dogmatischen Grundfragen getroffen sei, etwa durch eine Generalversammlung aller stimmfähigen Glieder sämmtlicher jüdischen Gemeinden. Hr. Dr. J. fährt also wörtlich fort: „Ist das zur Genüge der Fall gewesen? Haben sich im Judenthum wirklich zwei Confessionen gebildet, die scharf und präcis ihre dogmatische Abgrenzung gegen einander ausgesprochen?" Also: Ihr Alle, die ihr über Cultusfragen streitet und verhandelt, verfahrt recht albern; zuerst macht, wenn ihr logisch zu Werke gehen wollt, ein tridentinisches oder eisenstädter Concil, fertigt zuvor eine Augsburger oder Breslauer Confession an, dann, aber auch erst dann, mögt ihr Cultusverhandlungen anknüpfen, bis dahin laßt uns hübsch in Ruhe! Nun aber hat sich eine solche Spaltung in „zwei Confessionen, die scharf und präcis ihre dogmatische Abgränzung gegen einander aussprechen," innerhalb des Judenthums nicht gebildet, ja es ist, wie Hr. Dr. J. früher sagte, zum Heile für das Judenthum, daß es zu keiner Zeit zu einer von Allen als endgültig anerkannten dogmatischen Fixirung aller Glaubenssätze gekommen ist; folglich giebt es auch gar keine Cultus-, gar keine Lebensfrage. Zu einer reformatorischen Auffassung des Judenthums hat sich „keine genügende Anzahl officiell bekannt"; sie hätte dies ja sonst durch notarielle Unterschrift thun müssen. Das ganze Leben eines überwiegenden Theiles unter den gebildeten Juden, zumal in Deutschland, legt zwar ein sehr starkes Zeugniß davon ab, daß sie himmelweit getrennt sind von denen, die am Herkommen festhalten, und wenn man dieselben nicht geradezu der Gedankenlosigkeit oder des sträflichsten Leichtsinnes beschuldigen will, so müssen sie mit sich über die religiöse Berechtigung dazu vollkommen im Reinen sein, müssen in sich „die dogmatischen Lösungen" vollzogen haben. Allein das kümmert Hrn. Dr. J. nicht, sie haben ja keine Confession unterschrieben. Freilich haben sie trotzdem im Leben ganz entschieden mit dem Herkommen gebrochen, konstatiren auf jedem Schritt und Tritt eine Spaltung, ohne eine confessionelle Trennung officiell erklärt zu haben, und Hrn. Dr. J. fällt es nach S. 23 nicht ein, die großen Unterschiede, die sich im Leben herausstellen, verwischen oder vertuschen zu wollen, ja er bekennt, daß eine Regulirung des Lebens nicht zu leisten ist, aber — wir haben es ja hier nicht mit einer solchen zu thun. Zwar

ist das Leben die vollste Bethätigung der Ueberzeugung, ist eine jede Gesinnung nur dann von Werth, wenn sie lebenskräftig ist, sich im Leben bewährt; aber — man kann es eben ignoriren, ein Jeder lebt nach seiner Neigung, ohne daß es den Andern hindert, und die diametral von einander Abweichenden vertragen sich dennoch mit einander. Auch der Rabbiner kann, indem er sich praktisch dem Herkommen anschließt, diese Lebensfragen in der Literatur und auf der Kanzel — einfach todt schweigen. Also im Leben entscheide sich ein Jeder nach Belieben, wenn er auch keine officielle Kundgebung sonst verlautbaren lassen; ihn soll kein Wörtchen des Tadels darüber auch von fern treffen. Aber im leidigen Cultus, der den Charakter eines gemeinsamen hat, über dessen Feststellung der Rabbiner mit ein Urtheil abzugeben hat, da sollte eigentlich gar keine Frage gestellt werden, bevor nicht Confessionen unterzeichnet worden sind. Denn „die Judenheit bildet noch heute eine einheitliche Körperschaft, innerhalb deren viele Richtungen in Glaubenssachen anzutreffen, ohne daß doch die Majorität derselben an ein Auseinandergehen und an eine Trennung denkt.“ Da sich demnach factisch im Judenthum keine zwei Confessionen gebildet haben, die scharf und präcis ihre dogmatische Abgränzung gegen einander ausgesprochen hätten, bei aller etwaigen reformatorischen Gesinnung doch keine genügende Anzahl sich officiell zu einer Reformation bekannt haben, eine solche dogmatische Lösung aber den Cultusfragen vorausgehen muß, folglich — giebt es gar keine Cultusfragen, können solche gar nicht mit Recht aufgeworfen werden.

Jedoch neue Ueberraschung! Diese Folgerung zieht Hr. Dr. J. nicht, vielmehr langt er, nachdem er zuvor mit dem Aufgebote aller sophistischen Kraft das ganze Fahrwasser zu verrammeln bemüht war, mit einem Male in dem Hafen der Vermittelung an. Wir sollten meinen, daß, wo es keine Frage giebt, geben darf, auch ein jeder Dissens beschwichtigt ist, und wo dieser schweigt, eine Vermittelung gegenstandslos ist. Jedoch nehmen wir es mit der logischen Gliederung der Aufstellungen nicht so genau, obgleich der Mangel daran ein sehr bedenkliches Licht auf eine Schrift wirft, die die Klage immer wiederholt, daß man bisher den Gegenstand der Untersuchung so wenig begrifflich erfaßt habe. Uebersehen wir dieses Gebrechen, seien wir vielmehr froh, daß wir endlich auf mehr gelichteten Boden gekommen.

Doch so leicht wird es uns nicht; bevor wir zur Sache kommen, wird uns wieder einmal vorgerückt, daß es eben bisher immer an klarer Erfassung gefehlt habe, und Hr. Dr. J. muß erst wieder die Begriffe zurechtstellen. Nicht etwa so, daß zuerst klar und bestimmt die zwei verschiedenen Anforderungen dargelegt werden, dann die abweichenden Anforderungen im Cultus, welche daraus entspringen. Auf diese Weise würde der Leser zu einer denkenden Entscheidung gelangt sein, es würde darin der Versuch zu einer gegenseitigen Verständigung angebahnt, die doch immer das hauptsächlichste Ziel sein muß, und wo und insoweit eine solche Verständigung nicht erwartet werden könnte, gilt es dann eine Vermittelung zu versuchen, die doch am Ende in weiter Nichts bestehen kann, als in den Zugeständnissen, die man sich gegenseitig macht, machen muß, um eine Gemeinsamkeit zu erzielen. Doch so verfährt Hr. Dr. J. nicht, vielmehr legt er in einem Absatze, der die Ueberschrift trägt: „Begriff der Vermittelung", uns zuerst die Nothwendigkeit einer Vermittelung an's Herz, eine Sache, die als theoretisch wie praktisch berechtigt und erforderlich, von keiner Seite beanstandet wird, um dann wieder alsbald auf seine Lieblingsgedanken zurückzukommen, die hier nur in anderer Form wiederkehren.

„Was aber" — sagt nämlich Hr. Dr. J. (S. 15) —, „meiner Ansicht nach, noch fehlt, das ist eine klare Erfassung dessen, was sich eigentlich unvermittelt gegenübersteht und was demnach zu seiner Ausgleichung zu kommen hat. Jüngst hat ein bedeutender Theologe die Ansicht ausgesprochen, „daß in Bezug auf manches Formelle, wie z. B. in Bezug auf die Frage, wie weit man dem deutschen Element beim Cultus Raum verstatte und Aehnliches, ein Compromiß am Platze, in Bezug auf den Inhalt aber ein Compromiß etwas Unmögliches sei, da man ja erkannte Irrthümer nicht mehr cultuell zum Ausdrucke bringen könne." Man kann die Richtigkeit des Gesagten in einem Theile zugeben, ohne die Richtigkeit der Consequenzen anzuerkennen. „Erkannte Irrthümer" können allerdings nicht zum Ausdrucke gebracht werden. Wo aber sitzt der Gerichtshof, welcher darüber entscheidet, ob das, was von einem einzelnen Theologen als unpassend und irrthümlich bezeichnet wird, nun auch wirklich unpassend und irrthümlich ist? In welcher Religionsgemeinschaft kommt es vor, daß jede neue Studie, die ein einzelner Theologe macht, sofort zur Folge hat, daß das Gebetbuch umgewandelt werden müsse? Bedarf es dazu nicht mindestens der Zu-

stimmung gelehrter und, ich meine sogar, ungelehrter Körperschaften?"

Wiederum eine wahrhaft heillose Verwirrung der Begriffe, schielende Behauptungen, unrichtige Angaben, seltsame Kampfesweise! Betrachten wir sogleich den ersten Satz. Es muß klar erfaßt werden, heißt es da, „was sich eigentlich unvermittelt gegenübersteht." Soll dies heißen, untersucht müsse werden, in welchen Punkten die Vermittelung noch nicht vollzogen sei, so daß die Differenzen sich noch „unvermittelt gegenüberstehen," so giebt es eigentlich kaum einen einzelnen Punkt. der wirklich bereits vermittelt sei. Diese Synagoge hat die eine Umgestaltung, jene eine andere vorgenommen, viele haben Alles beim Alten gelassen, so steht Alles „unvermittelt gegenüber". Und da die Cultusanordnungen auf Anschauungen beruhen, so beweist dies, daß auch diese trotz allen auftauchenden verschwommenen Mittelschattirungen gleichfalls noch unvermittelt sind. — Doch der Satz soll wohl aussagen: es giebt Punkte, bei welchen eine Vermittelung leichter zu erlangen, die Einen den Anforderungen der Gegenwart, wenn auch mit Widerstreben, eher ein Zugeständniß machen, die Andern sich dafür gewinnen lassen, von der Strenge und vollen Consequenz ihrer Anforderungen abzugehen, sich bei einer theilweisen Befriedigung derselben beruhigen, weil für beide Seiten die Frage nicht scharf principieller Natur ist. Hingegen giebt es andere Punkte, die innerlich einer Vermittelung widerstreben, weil sie auf ganz einander entgegengesetzten Grundanschauungen beruhen, weil sie das zum Ausdrucke bringen, was dem Einen eine unentbehrliche Wahrheitslehre, dem Andern ein voller Irrthum, dem Einen eine beseligende Hoffnung, die er als Sehnsucht um deren baldige Verwirklichung auszudrücken das tiefste Verlangen haben muß, dem Andern eine Chimäre, ein gefährlicher Wahn u. s. w. ist. Daß Hr. Dr. J. diesen letzteren Sinn mit seinen Worten „unvermittelt gegenüberstehen" verbindet, geht aus der ganzen folgenden Erörterung hervor, namentlich auch aus den Worten, welche sich unmittelbar anschließen, aus der Anführung einer Ansicht nämlich, welche jüngst „ein bedeutender Theologe" ausgesprochen habe.

Ich würde nun nicht so vermessen sein zu glauben, daß Hr. Dr. J. von mir als von einem bedeutenden Theologen spreche; allein mir ist kein Anderer bekannt geworden, der in neuester Zeit etwas Aehnliches gesagt hätte, wie das was in dessen Namen an=

geführt wird, und zum Ueberflusse spricht es schon Hr. Rabbiner Dr. Wiener in Oppeln in seiner soeben erschienenen wackern kleinen Schrift: „Die Opfer- und Akedagebete" (S. 11) aus: er zweifle nicht, daß Herr Dr. J. mich dabei im Auge gehabt. Ich will nun keinen sonderlichen Werth darauf legen, daß Worte durch Anführungszeichen als von mir ausgehend bezeichnet werden, die ich niemals gebraucht habe, ein Ausdruck bekämpft wird, der bei mir gar nicht vorkommt. Doch wird es immer zweckdienlich sein, die Stelle, welche Hr. Dr. J. im Auge hat, wörtlich wiederzugeben. Sie lautet (diese Ztschr. Bd. VI S. 10): „In diesen und ähnlichen Mißständen [Sprache und Dauer des Gottesdienstes und dgl.], welche doch immer mehr das Aeußere des Gottesdienstes betreffen, wenn sie auch tief mit seiner innern Bedeutung zusammenhängen, läßt sich eine Vermittelung anstreben, lassen sich anbahnende Uebergänge vornehmen und so sind solche anzurathen, um eine Versöhnung zwischen Vergangenheit und Zukunft herbeizuführen. Anders aber ist es bei dem Inhalte der Gebete. Wenn in ihm Gedanken ausgesprochen werden, die wir nicht theilen, Hoffnungen und Wünsche, die uns nicht erfüllen, ja wenn Bitte und Sehnsucht sich an Empfindungen anlehnen, welche wir als überwunden betrachten müssen, welche nicht blos wir abweisen, welche auch das Judenthum zu allen Zeiten bekämpft, sie höchstens nur durch den geschichtlichen Drang geduldet hat — sobald uns dieser Widerspruch zum Bewußtsein gekommen, dann ist kein Gehenlassen beim Herkommen, auch keine vermittelnde Abschwächung mehr gestattet, hier wird die ernste Entscheidung, die volle Geltendmachung der gewonnenen Ueberzeugung verlangt. Der Irrthum darf nicht im Gesammtausspruche geduldet, das Bekenntniß, welches der Gottesdienst enthält, nicht durch falsche Darstellung verdunkelt, entwürdigt werden" u. s. w.

Was stellt dem nun Hr. Dr. J. entgegen? Wir sehen, wie gesagt, davon ab, daß er seinen Widerspruch an einen Ausdruck heftet, den ich nicht gebraucht, nämlich an den von „erkannten" Irrthümern; gehen wir auf den Inhalt ein! Wo sitzt der Gerichtshof, fragt Hr. Dr. J., welcher entscheidet, was wirklich unpassend und irrthümlich ist, so daß das Gebetbuch umgewandelt werden müsse? Dazu, meint er, bedarf es mindestens der Zustimmung gelehrter und sogar ungelehrter Körperschaften. — Man hat für eine solche Entgegnung wirklich kaum eine passende Bezeichnung. Eine Behauptung wird aufgestellt, wird nachgewiesen, darauf wird eine An-

forderung begründet; nun ist es das Recht, aber auch die Pflicht Sachkundiger, die Behauptung zu prüfen, die Discussion wird eine öffentliche Meinung erzeugen, welche sich von der Wahrheit durchdringt, sie im eigenen Leben zur Ausführung bringt. Hier ist der entscheidende Gerichtshof in aller culturgeschichtlichen Bewegung; einen andern giebt es nicht. Es stünde traurig um den Fortschritt in der Menschheit, wenn Alles warten müßte, bis ein förmlicher Gerichtshof mit allgemeiner Anerkennung niedergesetzt, mit der Entscheidung beauftragt worden und nun sein endgültiges Urtheil abgegeben habe, bis gelehrte und ungelehrte Körperschaften ihre ausdrückliche Zustimmung ausgesprochen haben. Thörichter und zugleich anmaßender Thomasius, der es wagte, den Hexenglauben zu bekämpfen und darauf zu dringen, daß die Hexenprozesse abgeschafft werden! Er hätte seine Ansichten zuerst den theologischen und juristischen Facultäten zur Prüfung vorlegen, sein Verlangen einstellen müssen, bis nicht blos diese gelehrten Körperschaften, sondern auch bis selbst die Bevölkerung in Stadt und Land ausdrücklich ihre Zustimmung gegeben hätte. Nachdem nun aber gar die sachkundigen, urtheilsfähigen Facultäten mit aller Entschiedenheit gegen die Neuerung Protest eingelegt, das Landvolk noch heut seinen Hexenglauben nährt: wer gab, wer giebt der aufgeklärten Gesetzgebung das Recht, den Hexenglauben als „erkannten Irrthum" zu bezeichnen, die Hexenprocesse abzuschaffen, sogar diejenigen zu bestrafen, welche sich durch ihren Wahn zu Ausschreitungen berechtigt glauben, die im Mittelalter gäng und gäbe waren? Die Menschheit geht eben nicht in jenen logisch-juristischen Schnürstiefeln voran, welche ihr Manche anlegen möchten, sie wird von der siegenden Macht der freien Vernunft getrieben. Und im Judenthum, wer ist da der Gerichtshof mit der Befugniß zu entscheiden? Soll etwa das Urtheil abhängig gemacht werden von dem Breslauer Seminare, der Preßburger Jeschibah u. dgl.? Die wissenschaftliche Erörterung, sie ist das Forum, und wer auch hier im Schweigen Gold sieht, mag seinen Gewinn für sich verwerthen, seiner Einwirkung auf das öffentliche Urtheil, auf die Entscheidung hat er sich begeben. Das ist selbstverständlich, daß kein Einzelner das Recht hat, seine Meinung Andern aufzudrängen, aber er hat das Recht, sie zur Geltung zu bringen, zur Anerkennung, zum Ausdrucke derselben aufzufordern, solange sie ihm nicht als irrig nachgewiesen ist, solange er nicht selbst zur Ueberzeugung gelangt ist, daß sie falsch. Er hat das Recht aufzufordern, daß der

Gesinnung, die er als die richtige hält und als solche zu begründen sucht, von der er in sich überzeugt ist, daß sie von allen ehrlich und klar Denkenden getheilt wird, auch im Gebete Ausdruck gegeben werde. Darüber werden sich nun die „ungelehrten Körpe:schaften", die Gemeinden entscheiden, indem sie seine Vorschläge für den Gottesdienst aufnehmen; eine größere ausdrücklichere Zustimmung giebt es wahrlich nicht. Wenn nun die bisherige Breslauer große Synagoge das von mir, in Uebereinstimmung mit den aus der Gemeinde dazu Erwählten entworfene Gebetbuch vor mehr als fünfzehn Jahren eingeführt, die zahlreichen Besucher derselben in ihm während dieses Zeitraumes immer steigende Befriedigung gefunden haben; wenn Hr. Dr. J. selbst unter dem ausdrücklichen Versprechen seiner Zustimmung zu diesem Gebetbuche zum Rabbiner der Gemeinde gewählt worden, bei diesem Gottesdienste sich mehr als fünf Jahre beruhigt hat: giebt es eine eclatantere Zustimmung als diese Vorgänge? Ist hier nicht die Documentirung noch feierlicher, als eigentlich verlangt werden kann?

Das versuchte Sohnesopfer.

Freilich scheint Hrn. Dr. J. schweigend hinnehmen und mitmachen nicht als Anerkennung zu gelten, hingegen muß ihm schweigendes Weggehen über eine Frage die schärfste Widerlegung sein. So verschweigt er, was denn eigentlich die „neue Studie" ist, die ein Einzelner gemacht und von der er sagt, sie habe nicht die Folge, „daß das Gebetbuch umgewandelt werden müsse." Hr. Dr. Wiener deutet a. a. O. die vorsichtig verhüllenden Worte offenbar richtig. Sie zielen auf nichts Anderes als auf meine Behauptung: der Versuch Abrahams, seinen Sohn zu opfern, sei eine Anwandlung gewesen, seine Frömmigkeit nach Art des herrschenden Molochdienstes zu beweisen, die hohe Bedeutung Abrahams bestehe aber gerade darin, daß an seinen Namen der große religiöse Fortschritt der Menschheit, die tiefere Erkenntniß des Judenthums sich knüpft, welche verkündet, daß Gott an einem Menschen-, einem Kindesopfer kein Wohlgefallen habe, sein wahres Verdienst werde gerade darin begründet, daß er das Opfer nicht dargebracht, die Versuchung dazu überwunden habe. Was sagt Hr. Dr. J. dagegen? Nichts, aber auch nicht ein Wörtchen! Er bekämpft weder die Behauptung, noch adoptirt er sie. Allein wenn er auch die Discussion darüber vermeidet, so wird die Frage damit nicht todtgeschwiegen. Die ganze Thorah wird nicht todtgeschwiegen, ebensowenig sämmtliche Geschichts-

und Prophetenbücher. Die Thorah legt den entschiedensten Nachdruck auf dieses Verbot die Kinder zu opfern, sie bekämpft nicht blos den Dienst, der in solcher Art für den Moloch üblich war, sondern sie verdammt ihn auch, wenn er etwa dem Gotte des Judenthums geweiht werden sollte: Du sollst nicht also thun Gotte, deinem Herrn, denn allen Gräuel Gottes, welchen Er haßt, haben sie ihren Göttern gethan, denn auch ihre Söhne und ihre Töchter haben sie im Feuer ihren Göttern verbrannt (5 Mos. 12, 31). Die andern Bücher sind voll von Schauder über diese Thaten. Der Versuch Abrahams wird nirgends weiter in der ganzen Bibel erwähnt, er wird wirklich wie absichtlich todtgeschwiegen. Und natürlich war das Verpönte nicht, daß die Kinder den Götzen dargebracht, sondern daß Menschen geopfert wurden. Was macht auch der Name? Nennet den Gott, welchem ihr Kinder zu opfern, opfern zu wollen als Frömmigkeit betrachtet, wie ihr möget: Elohim, Adonai u. dgl., er wird zum Moloch durch eure That, durch eure Auffassung. Das ist der große religiöse Fortschritt der Lehre des Judenthums, das sein Panier, und das will Hr. Dr. J. zu „einer neuen Studie" degradiren, zur Ansicht „eines einzelnen Theologen"! Wehe, wenn dem so wäre! Alle mittelalterlichen Denker haben sich auch in ihrer Weise mit diesem Versuche Abrahams auseinander zu setzen gesucht, sie haben ihn als That geradezu in Abrede gestellt und ihn blos als in einer Vision vor sich gegangen betrachtet, und in neuerer Zeit ist es allgemein anerkannt, daß die eigentliche Tendenz des Berichtes, wenn auch die Form der Darstellung gleichfalls die Opferwilligkeit Abrahams rühmt, dennoch wesentlich die ist, den Kampf gegen die Menschenopfer bis auf Abraham hinaufzutragen. „Der Verfasser will zeigen, sagt Knobel z. St., wie schon der erste Stammvater des Gottesvolkes (obwohl willig und bereit, sein Liebstes Gott hinzugeben) von Jehova selbst angewiesen wurde, nicht Menschen zu opfern, sondern dafür Thiere zu wählen. Wie er also einerseits die größte Aufopferungsfähigkeit an Abraham in's Licht setzt, so läßt er andererseits ihn auch über die Unstatthaftigkeit solcher Opfer zu der Erkenntniß kommen, **die Israel vor den andern Völkern voraus hatte.**" Diese Erkenntniß hatte nicht blos Israel vor andern Völkern, sondern hat auch heute das Judenthum noch vor andern Religionen voraus. Wie der Mensch, so sein Gott; wie man sich Gott denkt, so wird man auch seinen Gottes-

dienst einrichten, Thaten als Gott wohlgefällige vollziehen. Ist es, so spitzte eine andere Religion diesen Glauben zu, ein Verdienst vor Gott, ihm das eigene Kind zu opfern, ihn dadurch zu versöhnen: so ist es der Ausdruck der unerschöpflichen Liebe und Gnade Gottes gegen die Menschheit, wenn er selbst zu ihrer Sühne den eigenen Sohn darbringt. Hier ist ein scharf unterscheidendes Dogma des Judenthums, die Unstatthaftigkeit des Menschenopfers, das auch Abraham nicht als Verdienst angerechnet werden kann, und das ist für Hrn. Dr. J. nur so eine Privatstudie eines alleinstehenden Theologen?

Eine solche Studie nun, wenn auch deren Resultat klar und tief im Geiste der Judenheit lebt, kann nicht die Folge haben, daß das Gebetbuch umgewandelt werde. Wir müssen immer weiter beten: „Es möge von dir, o Gott darauf hingeblickt werden, wie unser Vater Abraham seinen Sohn Isaak gebunden und sein Erbarmen bewältigt hat, um deinen Willen mit vollem Herzen zu thun, also möge auch dein Erbarmen deinen Zorn über uns bewältigen.... So gedenke heute das Binden Isaaks seinen Nachkommen in Barmherzigkeit!" Wir müssen, da weder gelehrte noch ungelehrte Körperschaften bis jetzt noch sich darüber ausgesprochen haben, ob es jüdisch ist, sich Gott als Moloch vorzustellen, da die Ersteren aus Klugheit, die Letzteren aus Mangel an Gelegenheit ein solches Endurtheil nicht abgegeben, diesen „Gräuel Gottes" ruhig weiter beten, bis — nun „bis zum Ende der Dinge". Ja noch mehr! Es muß diese herrliche Formel auch in ein Gebetbuch, das sie nun schon fünfzehn Jahre beseitigt hat, ohne daß der geringste Widerspruch sich dagegen erhoben, jetzt wieder ganz leise eingeführt werden. Man spricht nicht davon, mit einem Male prangt sie wieder darin, die Anbeter des Moloch reiben sich vergnügt die Hände, die Freisinnigen, nun, die verstehen das Hebräische nicht, in der Uebersetzung wird man den Satz vertuschen, und kommt ein Störefried, der darauf aufmerksam macht, so beschwichtigt man damit, eine neue Studie könne nicht sogleich im Gebetbuche ihren Ausdruck finden. Man hat's erreicht und zwar durch kluges Schweigen! Freilich so klug waren unsere Gotteskämpfer nicht, sie hatten einen sittlichen Ekel vor solcher Klugheit und wir mit ihnen.

Die thierischen Opfer.

Allein zwei andere Differenzpunkte kann die Vermittelungstheologie nicht todtschweigen. „Sie leben in Aller Munde. Sie betreffen Jerusalem und das [thierische] Opfer" (S. 24). Hr. Dr. J. ist sogleich wieder bei der Hand uns zu belehren, daß man trotzdem noch weit entfernt sei, sich klar über diese Gegenstände geworden zu sein, und er muß erst das, um was es sich dabei handelt, zurechtstellen. Nun beginnt er zwar mit Jerusalem, verläßt aber nach einigen kurzen Erörterungen, in die wir später eingehen werden, diesen Gegenstand, um später darauf zurückzukommen, oder eigentlich um darüber hinwegzuschlüpfen, und er geht zunächst „zum Streite über die Dignität der Opfer über." Hr. Dr. J. beginnt wieder mit der Belehrung: „Auch hier herrscht Mißverständniß." Wir werden dann darüber zurechtgesetzt: „Da giebt es Leute [seltsame Käuze!], welche meinen, die reformatorische Tendenz gehe dahin, das Opfer auch als Ausdruck der Gottesverehrung vergangener Zeiten nicht anzuerkennen, in ihm von vorn herein einen Mißbrauch zu sehen, statt daß doch im Allgemeinen nur gesagt wird, daß wir gegenwärtig im Gebete eine noch höhere Form des Gottesdienstes sehen, als in dem einstigen Opfer, an dessen Stelle es getreten, und daß wir darum, ohne unwahr zu sein, nicht beten können, daß auch in Zukunft geopfert werde." Bringen wir diesen etwas geschraubten Satz zum klaren Verständnisse, so besagt er: Für die einstige Wiederherstellung der Opfer können wir nicht beten, wir wären unwahr, wenn wir es thäten, denn das Gebet ist eine höhere Form des Gottesdienstes als das einstige Opfer, und wir werden künftig nicht wieder auf einen überwundenen niederern Standpunkt zurückfallen, dürfen jedenfalls keine Sehnsucht darnach ausdrücken. Allein für die frühere Zeit war das Opfer der vollkommen adäquate Ausdruck der religiösen Gesinnung auch im Judenthum; das dürfen, das sollen wir im Gebete aussprechen. — Also die Hauptsache wird aufgegeben, nur um eigentlich werthlose Nebenpunkte wird eine Plänkelei geführt. Die Vergangenheit soll nicht mehr die volle Lebenskraft in sich bergen, nicht mehr als blos zurückgedrängt betrachtet werden, um später unter günstigen Bedingungen wieder in aller Fülle einzutreten, nein! sie ist dahin, unwiederbringlich hin, eine Restauration der früheren Zustände „weiß das moderne Bewußtsein sich nicht anzueignen." Zwar setzt man sich mit einer solchen

Behauptung, mit dem Aufgeben des Gebetes für die Wiederherstellung der Opfer hinweg über alle Vorschriften im Leviticus und in Numeri, welche die Opfergesetze für ewige Zeiten, für alle Geschlechter geben, von ihnen allen Gottesdienst, jede Möglichkeit eines Tempelbesuches abhängig machen. Man tritt in vollen Widerspruch zu denjenigen, namentlich exilischen Propheten und Psalmdichtern, welche, insofern sie das Opfer überhaupt hochstellen, auch seine Wiederherstellung ersehnen und erflehen. Am Tage da Gott erscheint, sagt Maleachi (3, 2—4), wird er die Söhne Levi's läutern, sie werden dann rechte Darbringer der Opfergabe sein, und angenehm wird Gotte sein die Opfergabe Juda's und Jerusalem's wie in den Tagen der Vorzeit uud wie in den früheren Jahren." Der (offenbar exilisch hinzugefügte) Schluß von Ps. 51 lautet: „Stelle wieder her mit deinem Wohlwollen Zion, mögest du erbauen die Mauern Jerusalems; dann wirst du begehren gerechte Opfer, Brandopfer und Ganzopfer, dann werden auf deinen Altar Stiere gebracht werden." Diese und viele andere Stellen sprechen mit einer Deutlichkeit, die über den Glauben und die Hoffnung dieser Geister keinen Zweifel aufkommen läßt. Das „moderne Bewußtsein" erhebt sich ferner mit seinem „Proteste" geradezu gegen das ganze thalmudische Judenthum, das lediglich in der Vorstellung begründet ist, die Zeit von der Zerstörung des Tempels an sei eine Durchgangs- und Prüfungszeit, die im Vertrauen auf die recht bald eintretende, die alte Zeit wieder in ihre Rechte einsetzende Zukunft muthig ertragen werden müsse, aber auch mit der vollen Verpflichtung, alle die alten Vorstellungen, wenn sie auch gegenwärtig nicht ausführbar sind, auf's Sorgsamste zu hegen. Wird dieser Gedanke aufgegeben, so stürzt das thalmudische Judenthum zusammen. Ihm gemäß aber hat der bis vor einigen Jahrzehnten unangetastet bestehende Gottesdienst Hoffnung und Sehnen nach der Wiederherstellung des Opfercultus auf's Lebhafteste und in unerschöpflicher Wiederholung ausgedrückt. Dennoch soll nun, darf nun dieser Ausdruck gänzlich fallen, weil „das moderne Bewußtsein ihn sich nicht anzueignen weiß." Darf wirklich? Nun, ich überlasse den Protest dagegen den Orthodoxen, den Gesetzestreuen, denen so unter der Hand ihre höchsten Güter entschlüpfen sollen, ihre ganze Grundlage wegescamotirt werden soll. Ich überlasse es gern der conservativen Frömmigkeit, sich den Widerspruch, in den sie sich selbst versetzt, zu vermitteln. Genug, sie hat den Kern aufgegeben, und

nur um die ausgehülste Schale erhebt sie noch einen überflüssigen frommen Lärm. Denn was kümmert es uns am Ende, ob unsere Vorfahren zahlreiche thierische Opfer dargebracht haben und sich dabei beruhigt hatten, damit ihre fromme Empfindung ausgedrückt zu haben glaubten? Das ist keine „Erfüllung mit der ganzen geschichtlichen Vergangenheit", wenn Alles, was ehedem gewesen, das aber nun nicht mehr Statt finden kann, nie mehr wieder in's Leben treten wird, in aller Breite hererzählt wird; wir erfüllen uns mit der Vergangenheit, wenn sie lebendig, tief nachwirkend ist, wenn wir die großen Thatsachen der Vorzeit, die noch heute in ihren Folgen mächtig sind, uns vor die Seele führen, Thatsachen wie den Eintritt Israels in die Weltgeschichte, seinen Auszug aus Aegypten, den wunderbar in ihm erstandenen Glauben an den einzigen Gott, den Kampf, den es seit Jahrtausenden um seine edelsten Güter beharrlich führt, seinen Bestand unter dem härtesten Drucke, sein hohes muthiges Vertrauen bei allen Widerwärtigkeiten u. dgl. Aber wahrlich wir erfüllen uns nicht mit der Vergangenheit, wenn wir abgestorbene Formen hererzählen, an denen wir durchaus keine Theilnahme mehr empfinden können, von denen sich vielmehr unser ganzes religiöses und ästhetisches Gefühl mit Widerwillen abwendet, mögen auch unsere Vorfahren ihre frommen Empfindungen in diesen für uns unzureichenden Ausdruck versenkt haben. Unsere Vorfahren, aber auch sie lediglich im Einklange mit der ganzen alten Zeit, mit allen alten Völkern, die vor ihnen und mit ihnen Hekatomben opferten, gerade ebenso wie sie lange Jahrhunderte hindurch für ihre Frömmigkeit einen adäquaten Ausdruck fanden in dem Opfern ihrer Kinder, von dem sie allen Abmahnungen zum Trotze nicht lassen wollten, wie sie nach allen durch die Könige in Juda vorgenommenen Reformen doch die Höhenopfer nicht aufgaben, wie sie einem innern Bedürfnisse genügten, wenn sie den Moloch, den Baal und wie alle die Culte hießen, verehrten, wenn sie goldene Kälber anbeteten u. dgl. mehr. Consequent müßte man daher auch dieses Alles im heutigen Gebete aufzählen, um sich von der Vergangenheit zu erfüllen, um nicht „den ganzen officiellen Cult des Judenthums bis zur Tempelzerstörung als einen Mißbrauch aufzufassen." Denn gerade der officielle Cultus war dies unter den israelitischen und den judäischen Königen, und nur einige wenige unter den letzteren traten mit Zwangsmaßregeln dagegen ein, ohne

das Werk doch ganz vollbringen zu können. Was will man also mit solchen Instanzen erreichen?

Hier ist sehr zu unterscheiden, dürfte wohl Hr. Dr. J. entgegnen. Die Juden der alten Zeit ließen sich wohl von alten Gewohnheiten, von der Verderbniß ihrer Umgebung verführen, so daß dieser falsche Cultus auch als der officielle erscheint; aber das Judenthum hat sich dagegen mit aller Macht aufgelehnt durch den Mund seiner Propheten. Nur die thierischen Opfer blieben unangefochten auch von diesen Gottesmännern. „Ihr heiliger Zorn trifft keinerlei Cultusform als solche, die sie etwa als unwürdig bezeichnen, um an deren Stelle edlere, reinere gottesdienstliche Formen zu setzen ... Ihr Zorn und ihr strafendes Wort trifft beständig und überall den Gegensatz von Cultus und Leben. Man kann den Sinn ihrer Reden etwa folgendermaßen zusammenfassen: „Statt Gott zu dienen, treibt Ihr Gottesdienst, statt ethisch heilig zu sein, seid Ihr cultisch heilig, statt auf die Gebote Gewicht zu legen, die das Leben, das gewöhnliche, alltägliche Leben in einen Gottesdienst verwandeln, sprecht Ihr: Tempel Gottes, Tempel Gottes, und vergesset, daß auch außerhalb des Tempels Forderungen an Euch gestellt sind, und daß gerade diese zu erfüllen die Hauptaufgabe des Lebens ist" u. s. w. (S. 26).

Ein jedes Wort ist hier entweder von Mangel an Verständniß des prophetischen Geistes und Buchstabens oder von der Sophistik dictirt. „Der Propheten heiliger Zorn trifft keinerlei Cultusform"; wirklich nicht? Und was ist ihr Kampf gegen das Kinderverbrennen, um Gott ein wohlgefälliges Opfer zu bringen, gegen die Anfertigung von Götzenbildern u. dgl., was ist es anders als Zorn gegen den falschen Cultus? „Ihr Zorn trifft beständig den Gegensatz von Cultus und Leben." Aber diesen Gegensatz kennen die Propheten gar nicht, wie er überhaupt der wahren Frömmigkeit gänzlich fremd ist. Cultus und Leben sind ihnen und müssen der wahren Frömmigkeit sein der volle Ausdruck der frommen sittlichen Gesinnung. Die Abgränzung zwischen ihnen, wo man das Leben dem Belieben anheimstellt und blos den Cultus überwacht, wo man sagt: thut was ihr wollt, aber betet wie es im herkömmlichen Gebetbuche steht, dieses prächtige Product von Frömmigkeit bleibt das Verdienst der Vermittelungstheologie; aber auch umgekehrt haben die Propheten nicht etwa den Cultus dahingestellt sein lassen und lediglich das Leben in's Auge gefaßt. Sie haben die ge-

sinnungslose Aeußerlichkeit in Leben und Cultus, „das eingeübte Menschengebet" bekämpft und haben die thatkräftige reine Gesinnung in beiden verlangt. Sie haben deßhalb freilich ihren Kampf oft bewenden lassen, indem sie den Mißbrauch rügten, zu dem der bestehende Opfercultus führte, fast nothwendig führte, ohne diesen selbst anzugreifen; sie haben ihn jedoch niemals empfohlen, und ihr so oft wiederkehrender Tadel gegen den Mißbrauch, der nie gemildert ward durch die Einschärfung der rechten Begehung des Opfercultus, zeigt hinlänglich, was sie von ihm gehalten haben. Wenn ein heutiger Prediger mit dem gleichen Eifer, ebenso dringlich und wiederholentlich seiner Gemeinde zuriefe: Es genügt nicht daran daß ihr Thefillin legt, daß ihr Zizith benscht, daß ihr gewisse Speisen nicht genießet u. s. w. Gott mag nicht eure Thefillin und eure Zizith, hat kein Wohlgefallen an euren Schlacht- und Terefothregeln, sondern er verlangt, daß ihr wohlwollend, bescheiden, sittlich rein seid, — so würde er auch die Werthlosigkeit dieser Cermonien nicht absolut und geradezu ausgesprochen haben; allein ich wette darauf, daß die ganze Vermittelungstheologie ein Verwerfungsurtheil in diesen Worten sehr deutlich und mit großem Mißfallen lesen würde. Und wenn dies die Propheten in Bezug auf die Opfer thun mit noch weit stärkeren Worten, so soll es unrichtig sein, daraus ihre Gesinnung zu erkennen? Und sie haben es dabei nicht bewenden lassen; sie haben sich keineswegs begnügt, die Opfer als ein Abfindungsmittel für die Vernachlässigung der Lebenspflichten zu tadeln; nein! *sie haben sie an vielen Orten absolut verworfen*, und diese Stellen werden dadurch nicht todtgeschwiegen, daß sie von Hrn. Dr. J. nicht citirt werden. Der Psalmist (51, 17. 18) sagt, recht scharf zwei verschiedene Cultus*formen* einander entgegenstellend: „*Herr, öffne meine Lippen, und mein Mund verkünde Deinen Ruhm. Denn Du begehrst nicht ein Opfer, daß ich es gebe, an Ganzopfer hast Du kein Wohlgefallen.*" Will Hr. Dr. J. noch eine deutlichere Stelle? Nun Jeremias sagt (7, 21. 22): „So spricht der Herr Zebaoth, der Gott Israels: fügt eure Ganzopfer zu euren Schlachtopfern und esset sie als Fleisch. Denn Ich *habe mit euren Vätern nicht geredet, ihnen Nichts befohlen*, da Ich sie aus Aegypten führte, *über Ganzopfer und Schlachtopfer*". Ich begreife es wahrlich nicht, wie Hr. Dr. J. solchen Stellen gegenüber behaupten kann, ich stünde gegenwärtig mit meiner

Auffassung, daß „sich gegen das thierische Opfer von vorn herein der Kampf entschieden erhebt in den edeln Geistern, in welchen die höhere Idee siegreich durchgedrungen war", ich stünde mit dieser Auffassung „unter Juden und Christen so ziemlich vereinzelt da". Hr. Dr. J. fügt hinzu: „so weit ich es weiß", und darüber läßt sich nicht streiten. Ich begnüge mich, eine Stelle aus dem Buche eines englischen Theologen, der in der Regel peinlicher ist als die Deutschen, die mir zufällig in die Hände kommt, hier anzuführen. Stanley in seinem Buche Jewish Church sagt: The whole sacrificial system to which the priests administered, awakened in the highest spirits of the Jewish Church itself a feeling almost amounting to aversion, und ferner: The contempt, the irony, the disgust expressed by the prophets at the very thought of the slaughtered victims, has a strength which must be of universal significance, and which could hardly be exceeded by the disdainful language of western philosophy or modern Puritanism.

Allein Hr. Dr. J. führt eine Instanz gegen mich an, die mich in Verlegenheit bringen muß; mein Gegner ist kein Anderer als — ich selbst. Nachdem er nämlich zuerst behauptet, in allen reformirten Gebetbüchern fehle die Erinnerung an den einstigen Opferkult keineswegs, fährt er fort: „So sind in dem von meinem Vorgänger im Amte, Herrn Dr. Geiger redigirten Gebetbuche die feierlichen Handlungen des Hohenpriesters, die doch wesentlich auf Opferkult zurückgehen, mit besonderem Fleiße dem Verständniß der Betenden näher gebracht. Wahr ist's, daß Hr. Dr. G. in seinem jüngsten Aufsatze über Cultus diese in seinem Gebetbuche anerkannten Principien verwirft und jede Erwähnung des Opfers, auch als einst geschehen, für unstatthaft erklärt u. s. w." Also ich stehe mit mir selbst im Widerspruche; was ich vor fünfzehn Jahren anerkannt, verwerfe ich mit einem Male heute. Wenn dies nun vollkommen unwahr wäre, wie dann? Denn Hr. Dr. J. vermittelt in einer ganz seltsamen Weise die Wahrheit, er halbirt sie, er verschweigt unbequeme Thatsachen und Aussprüche und gründet auf dieses Verschweigen seinen Widerspruch, andere, die ihm zusagen, hebt er hervor. Denn in Wahrheit fehlt in dem von mir redigirten Gebetbuche jede Erinnerung an den einstigen Opferkult und wird hiermit in ihm thatsächlich jede Erwähnung des Opfers, auch als einst geschehen, als unstatthaft erklärt. Das muß Hr. Dr. J. im Laufe der fünf

Jahre seiner Amtswirksamkeit als mein Amtsnachfolger, dieselbe Synagage besuchend, sich desselben Gebetbuches bedienend, vollkommen genau wissen; ja, er würde gar keine Lanze für die Beibehaltung der Erwähnung, daß einst Opfer dargebracht worden, eingelegt haben, wenn er nicht von dem Verlangen geleitet würde, das von mir redigirte Gebetbuch in diesem Punkte nach rückwärts umzugestalten. Dennoch verschweigt er dies, ja behauptet, seine Principien seien in meinem Gebetbuche anerkannt, weil er eine einzige Stelle aufgefunden, die diesen homogen zu sein scheint. Ich habe nämlich in diesem Gebetbuche „die feierlichen Handlungen des Hohenpriesters (am Versöhnungstage), die doch wesentlich auf Opferkult zurückgehn, mit besonderm Fleiße dem Verständniß der Betenden näher gebracht.“ Hier ist die Thatsache an sich richtig, aber die Darstellung so schielend, daß sie das ganze Sachverhältniß verwirrt. Zuvörderst ist diese Stelle in unserm ganzen Rituale die einzige wirkliche Geschichtserzählung, nicht bloße Erwähnung des durch den Hohenpriester vollzogenen Dienstes während des zweiten Tempels, und eine solche verdient eine andere Behandlung, hat einen andern Werth als das wiederholte Einstreuen der Erwähnung von den ehemaligen Opfern, das sinnlos ist, wenn sich nicht die Bitte um deren einstige Wiederherstellung daran knüpft. Dann aber erlangt diese Erzählung ihre Bedeutung in dem Bekenntnisse und der Fürbitte, welche dreifach von dem Hohenpriester zuerst für sich, dann für seinen Stamm und endlich für das ganze Israel ausgesprochen wurden, woran die weitere Erzählung sich schließt von der Kniebeugung des ganzen Volkes und dem Lobpreise Gottes, welche Feier der Selbstdemüthigung und der Erhebung Gottes bei dieser Erwähnung auch gegenwärtig in gleicher Weise vollzogen wird. Dieses bildet den Mittel- und Kernpunkt der ganzen Erinnerung an die Vergangenheit, weil sie eben damit aufhört blos eine solche zu sein, sondern lebendig in der Gegenwart erneuert wird. Dieses Stück also, Bekenntniß, Fürbitte, Kniebeugung, Lobpreis bildet den Mittelpunkt, nicht die feierlichen „Handlungen“ des Hohenpriesters, „die wesentlich auf Opferkult zurückgehen“, nicht die Schaustellung eines reichen Opfergepränges, des priesterlichen Kleiderprunkes, der eleganten Geschäftigkeit des Hohenpriesters, worauf allerdings die stolzen, gebietenden Hohenpriester des zweiten Tempels den Hauptnachdruck

legten. Die Erzählung von diesen Vorgängen dient vielmehr blos zur nothwendigen Einleitung, zu Uebergängen von einem Theile zum andern in dem dreigetheilten Stücke und zum Abschlusse. Und diese Uebergänge gehen wirklich in der Fluth aller andern mit größter Zungenvolubilität in der alten Synagoge gesprochenen Piutim unter. Wenn ich in meiner Bearbeitung des Gebetbuches wirklich „besondern Fleiß" auf die Darstellung verwendete, so kann ich den nur darin erkennen, daß ich die Erwähnung des Opferdienstes auf das Allernothdürftigste einschränkte, die Priester nicht als Opferer, sondern als „Muster und leuchtende Vorbilder" vorführte, „daß ihre Lippen Erkenntniß wahrten, Dein Volk aus ihrem Munde die Lehre verlangte, weil sie in Frieden und Geradheit vor Dir wandelten und Viele vom Wege der Sünde zurückführten", daß, während ich über die Opfer möglichst flüchtig hinweggehe, ich das schöne Gebet des Hohenpriesters vollständig aufnehme.

Also auch der mit sich in Widerspruch getretene Geiger existirt nicht, und so bleibe ich dabei, daß es sinnlos ist, die Erwähnung der Opfer im Gebete beizubehalten, indem diese Erinnerung durchaus „kein religiöses Moment mehr bietet". Hr. Dr. J. meint zwar, das könne blos von dagewesenen Mißbräuchen gesagt werden, und man werde doch nicht den ganzen officiellen Cult des Judenthums bis zur Tempelzerstörung als „Mißbrauch" auffassen wollen. Freilich etwas als einen Mißbrauch auch für die Vergangenheit zu bezeichnen, in deren ganz andere Anschauungen wir uns nur mühsam hineindenken, deren ganz abweichende Verhältnisse wir nicht genügend überschauen, bleibt immerhin sehr bedenklich, und ich habe diesen Ausdruck nicht gebraucht. Aber was für unsere Vorstellungsweise werth-, inhaltlos, ja abstoßend ist, das bietet, trotz allen aufgewendeten Künsten, für uns kein religiöses Moment, da nützt keine Vermittelung des Predigers. Hätte das Judenthum keinen gegenwärtigen Inhalt, keine edlere Erinnerung an die Vergangenheit als etwa den Gottesdienst mit thierischen Opfern, dann hätte wirklich seine letzte Stunde geschlagen. — Das moderne Bewußtsein, belehrt Hr. Dr. J., solle sich nicht so gewaltig überheben über das antike, jede Cultusform, auch das Gebet, sei eine unvollkommene. Wer überhebt sich denn? Wir sind, nach dem Ausdrucke Asariah de Rossi's, der Zwerg, der auf dem Riesen steht, und derselbe schaut trotz seiner Zwerghaftigkeit dennoch weiter als der ihn tragende Riese, weil er eben höher steht. So erkennen wir auch

die riesige Arbeit der Vergangenheit an, werden inne unserer eigenen Geringfügigkeit und stehn doch höher durch das Zusammenwirken der Vorzeit und unser eigenes Fortbauen darauf, und da wäre es eine sehr falsche Bescheidenheit, wenn wir uns immer zur Vergangenheit herunterbücken wollten, um sie ja nicht zu beleidigen. Freilich ist auch unsere Anschauung, auch unser Ausdruck der Gottesverehrung unvollkommen; alles Menschliche ist der Vervollkommnung fähig und bedürftig. Findet eine spätere Zeit einen bessern Cultus als den durch das Gebet, so wird, so mag sie ihn einführen, sie wird, sie soll dann das Gebet, wenn es für sie — was uns freilich undenkbar ist — bedeutungslos geworden, nicht uns zu Liebe beibehalten. Das würde keine Anerkennung unserer Zeit sein, wenn man das in ihr Geltende aus Rücksicht auf sie auch dann in der Erinnerung hegen müßte, wenn es sich auch ganz überlebt haben sollte; wohl aber wird es unser Ruhm sein, wenn die über uns hinausgeschrittene Zukunft von uns anerkennen muß, daß wir ihr wacker, ohne Aengstlichkeit und Schwächlichkeit vorgearbeitet, ihr das Gestrüppe hinweggeräumt und ihr so die Wege gebahnt haben. So erkennen wir auch die großen Propheten an, die uns vor der Uebermacht des Priester- und Opferprunkes beschützt, die Pharisäer, welche den Hochmuth einer hierarchischen Aristokratie gezügelt, die Lehrer, die uns vor Verdumpfung bewahrt, die Denker, die uns die geistige Freiheit errungen haben, rühmen uns der Innigkeit und Reinheit unseres Familienlebens als eines Erbes der Väter. Aber wir müßten auch dazu noch all des glücklich Ueberwundenen gedenken, um die Bande mit der Vergangenheit nicht zu lockern? Solche erkünstelte Verbindungen führen nur gerade zum Gegentheile, zur Ablösung und Verwerfung.

Jerusalem.

Verlassen wir nun endlich die Opfer und kehren wir nunmehr in Jerusalem ein! Von ihm kann ich nur wiederholen, was ich vor fünfzehn Jahren in dem Vorworte zu meinem Gebetbuche gesagt habe: „Jerusalem und Zion sind die Orte, von denen die Lehre ausgegangen, an welche sich heilige Erinnerungen knüpfen, sie sind aber im Ganzen mehr als eine geistige Idee, als die Pflanzstätte des Gottesreiches, zu feiern, denn als eine gewisse Erdgegend, an welche sich etwa besonders die Vorsehung Gottes für alle Zeiten knüpfte". Danach sind auch die Aenderungen in meinem

Gebetbuche vorgenommen worden, und was darüber hinausgeht ist vom Uebel. Hr. Dr. J. sucht in seiner Lust zu Zugeständnissen und zu deren theoretischer Rechtfertigung auch hier ein Stück darüber hinauszugehn. Er meint, Jude, Christ und Muselmann sähen nach Jerusalem auch gegenwärtig als auf die Wiege der Religion hin und seien nicht Willens, es als eine gleichgültige Stadt zu betrachten. Darum werden wir, meint er, nicht blos sein gedenken im Gebete, sondern auch „wir werden vom Herrn erbitten, daß er es aus dem traurigen Zustande erhebe, in dem es sich befindet, so daß auch die Gebete um seine Wiedererstehung aus jammervoller Lage unverfänglich sind". Hier scheiden sich unsere Wege. Uns ist — ich spreche mit gleichem Rechte im Namen der Mehrheit wie Hr. Dr. J. — das heutige Jerusalem nicht die Wiege der Religion, es ist uns eine durchaus gleichgültige Stadt, es ist Nichts weiter als eine ehrwürdige Ruine, wie eine verfallene Ritterburg, wie das heutige Athen uns durchaus nicht das alte von geistigem Glanze umflossene ist. Wir bedauern, daß die Stadt so tief gesunken, ihre Bewohner in tiefem Elende leben, aber wir bedauern weit mehr die vielen Hunderttausende von Glaubensgenossen im Osten Europa's, deren reiche Fähigkeiten unter dem Drucke, der Armuth und dem Mangel an aller Gelegenheit zu freier Menschenbildung verkümmern. Wir bedauern sie umsomehr, weil hier wirklich höchst begabte strebsame Naturen, die sich zur Freude, der Welt zum Nutzen wirken könnten, untergehen, wir können uns zur Fürbitte für sie angeregt fühlen, weil wir von der Zukunft doch eine Besserung ihrer Lage zu ihrem und unserm Heile erwarten dürfen, weil wir uns auch selbst zu thatkräftiger und fruchtreicher Hülfe auffordern. Das Bedauern hingegen um Jerusalem und um das Elend seiner Bewohner ist eitel, eine bloße romantische Phrase. Das ist das unentrinnbare Verhängniß solcher Stätten, die im verblichenen Glanze alter Heiligkeit sich sonnen, daß, so lange sie von diesem falschen Schimmer sich blenden lassen, solange sie nicht ein ganz neues nüchternes Dasein beginnen, sie sich und der Welt zur Last dahinsiechen. An diesen „heiligen Gräbern" sammeln sich lediglich Faullenzer, Schwärmer und die Verehrer der Stupidität. Für sie zu beten ist vergeblich, eine תפלת שוא. Ja ein solches Gebet um einen neuen Glanz dieser Stätten ist ein wahrhafter Selbstmord, eine Gotteslästerung. Ihre Macht würde der Gesammtheit zum Verderben gereichen, sie würde immer zum anmaßlichen

Verlangen mißbraucht werden, eine geistige und geistliche Herrschaft über alle Bekenner dieser Religion zu führen, sie würde versuchen, um sich den alten Glanz zu erhalten, darum der übrigen Welt gehorsame Botmäßigkeit aufzuerlegen und eine jede freie Entwickelung hemmen. Das alte Rom der Republik und der Cäsaren mit den nach den Ueberresten des classischen Alterthums wallfahrenden Kunstliebhabern legt der Welt kein drückendes Joch auf; seine Macht ist dahin. Aber das Rom des Petrusfelsens mit seinem geistlichen Nimbus wird, solange sein Glanz nicht ganz geschwunden, seine Macht nicht ganz gebrochen ist, nicht aufhören der Welt Fesseln zu schmieden, ihre Entwickelung zu gefährden. Ein Jerusalem mit einer mächtigen jüdischen Bevölkerung wäre die Zwingburg des Judenthums, wäre das jüdische Rom.

Darum kann ich auch die von Hrn. Dr. J. (S. 31 Anm.) vorgeschlagene Formel: „Bringe über deine Stadt Zion Jubel, und über Jerusalem, das Haus deines Heiligthums, ewige Freude", nach der einen Seite hin entweder als gehaltlos oder als bedenklich nur mißbilligen, während sie nach der andern Seite hin die Täuschung zulassen soll, daß auch die Restauration der alten Zustände, Rückkehr und Sammlung darunter verstanden werden können. Es ist und bleibt Halbheit, so sehr sich Hr. Dr. J. dagegen sträubt, das Wesen, die Zukunftshoffnung, aufzugeben, und die klingende Phrase beizubehalten.*)

Nebendinge.

Nachdem wir bisher über Kernpunkte verhandelt haben, erscheinen uns manche andere Cultusfragen zu untergeordnet und zu

---

*) Auf die sprachliche Seite der Formel, die sehr ominös ist, einzugehen ist nebensächlich. הביא mit על (wie auch im Deutschen: über Jemanden Etwas bringen, und wie diese Construction auch vom Feinde, dessen Ueberfall über ein Volk angedroht wird, in Anwendung ist) bedeutet ziemlich durchgehends: Unheil über Jemanden herbeiführen, so an unzähligen Stellen wie 1. Mos. 20, 9. 26, 10. 27, 12. 2. Mos. 11, 1. 32, 21. 3. Mos. 26, 25. 5. Mos. 29, 26. 1. Kön. 9, 9 (paral. 2 Chr. 7, 22). 21, 21. 2. Kön. 21, 12. 22, 16 (paral. 2 Chr. 34, 24. 28). Jes. 7, 17. Jer. 11, 8. 23. 15, 8. 17, 18. 23, 12. 25, 13. 36, 31. 42, 17. 44, 2. 45, 5. 49, 5. 8. 37. 51, 64. Ezech. 6, 3. 14, 22. 29, 8. Hiob 34, 28. 42, 11. Neh. 13, 18. Dan. 9, 12. Nur an zwei Stellen wird es, um den Gegensatz hervorzuheben, vom Heranbringen des Guten gebraucht Jes. 23, 15. Jer. 32, 42. und an einer einzigen von der Erfüllung der Verheißungen im Allgemeinen: 1. Mos. 18, 19.

kleinlich, als daß wir mit Hrn. Dr. J., der sich seltsamer Weise für sie besonders erwärmt, sein „Gemüth“ in sie versenkt, zu ihnen hinabsteigen sollten. Wir unterlassen es daher, einen ernsten Kampf für den dreijährigen Cyklus zu unternehmen, wir wollen Hrn. Dr. J. die Freude nicht verderben, wenn es ihm gelingen sollte, denselben, nachdem er nun 15 Jahre in Breslau bestanden, zu verdrängen, die Perikopen so abzukürzen, daß er drei Viertel derselben auf den Gottesdienst am Sabbath Nachmittag, Montag und Donnerstag verlegt, d. h. dieselben aus der Synagoge hinauswirft; bleibt ihm ja dafür die alljährliche „Gemüthlichkeit“ des „Sabbat Schira“ mit der besondern für ihn herkömmlichen Kugelspeise. Wir wollen ihm auch nicht hinderlich sein, wenn er die Opfer-Haftarah's aus Ezechiel, die theilweise sehr unbedeutenden Abschnitte aus den erzählenden Büchern den herrlichen Psalmen, den großartigen Reden Hiob's vorzieht. Das ist Geschmackssache.

Auserwähltheit.

Hingegen kann ich mein Bedauern nicht unterdrücken, daß Hr. Dr. J. für eine andere nothwendig einzuführende Verbesserung, beziehungsweise die Aufrechthaltung derselben, wo sie bereits eingeführt ist, „kein Verständniß hat“. Ueber Mangel an Verständniß selbst läßt sich nicht rechten, wohl aber dann, wenn dasselbe durch Verschweigung eines, Vertuschung des andern Theiles bewirkt wird. Hr. Dr. J. hat nämlich kein Verständniß „für die Scheu, daß Israel das Bewußtsein seiner Mission so kräftig wie möglich ausspreche.“ Ich stelle neben diesen Satz den Ausspruch, wie ich ihn gethan: „Unsere Aufgabe ist noch nicht erfüllt, unsere Tage sind nicht abgelaufen; noch sind wir die Zeugen der Gotteseinheit, der aus sich heraus zur Reinheit emporstrebenden Menschennatur, der Völkerverbrüderung in Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe, Zeugen für die ganze Menschheit, die bald durch das eigene treue Festhalten in Stille belehren, bald auch durch das muthige Wort die Lehre weithin verkünden. Israel ist als geistige Lebensmacht noch nicht erloschen, seine weltgeschichtliche Bedeutung noch nicht geschwunden. ... Sprechen wir immerhin es aus: „der uns erwählt hat“, erkennen wir den Beruf, den die Weltgeschichte uns aufgetragen und dem wir treu bleiben sollen, werden wir der Pflichten inne, die er uns auferlegt.“ Ich glaube nicht, daß man in diesen Worten eine Scheu davor verspürt, dies Bewußtsein der Mission Israels recht kräftig

auszusprechen, eine Scheu davor, daß demselben auch im Gebete der genügende Ausdruck gegeben werde. Allein Hr. Dr. J. kann sich dabei nicht beruhigen, ihm genügt es nicht zu sagen, daß Israel erwählt und berufen worden, nein! es muß auch noch die Formel beibehalten, beziehungsweise wieder eingeführt werden, daß Israel aus und vor allen Völkern erwählt worden, es muß Gott gepriesen werden, daß er zwischen Israel und den Völkern geschieden hat und noch scheidet" (המבדיל בין ישראל לעמים), „daß er uns nicht gemacht wie die Völker der Länder, nicht gesetzt wie die Stämme des Erdbodens, nicht unsern Antheil gesetzt wie den jener, unser Loos wie das ihrer Menge" (in עלינו). Es muß nach Hrn. Dr. J. der vernichtende Hohn gegen jede andere Religion, gegen jede andere Volksthümlichkeit im Gebete beibehalten werden. Das aber ist ebenso eitle Thorheit wie gotteslästerliche Menschheitschmähung. Wir spotten der Eitelkeit der Völker, wenn sie des eigenen Ruhmes voll sind, wie sie glauben, „der Civilisation überall voran zu marschiren", wenn sie immer und ewig von sich als den Mittelpunkten der Intelligenz reden und gerade in dieser Selbstbespiegelung ohne Intelligenz handeln, und es sollte wohlgethan sein, wenn Israel seinen Beruf in der Art betonte, daß es allen Andern ihn abspricht? Wir fühlen uns tief verletzt, wenn man uns immer eine andere Religion als die der Liebe entgegenhält, von christlicher Liebe zu sprechen nicht ermüdet, wir haben es am Tiefsten fühlen müssen, welch Unheil der Ausspruch: Außer der Kirche kein Heil, über die Menschheit gebracht hat, und wir sollten uns desselben Fehlers schuldig machen? Es ist wahrlich nicht wohlgethan, alles Andere so wegwerfend zu behandeln. Froh des uns gewordenen Berufes, sollen wir im Gegentheile eingedenk sein, daß auch die Griechen ihre große Cultusmission hatten, daß es nicht ohne Gottes Zulassung geschehen, wenn das Christenthum eine mehr als fünfzehnhundertjährige Weltherrschaft errungen, wir erkennen auch seine Mission an, die nicht blos darin bestand und besteht, jüdische Gottes- und ethische Ideen zu verbreiten, sondern auch das Joch der Satzungen, die Fesseln eines knöchernen Gesetzes, zu brechen, und so werden wir in und mit der Geschichte, nicht außerhalb ihrer zu leben uns aufgefordert fühlen. Die falschen Vorstellungen von „Absonderung" zu nähren, ist gewissenlos und gefährlich, gewissenlos nach Innen, gefährlich nach Außen. Man kann sich freilich nicht vor lächerlichen Mißverständnissen wahren,

man wird ihnen keine Rücksicht angedeihen lassen; aber darum ist der Eigensinn nicht lobenswerth, welcher nahe liegende Mißverständnisse herausfordernd schafft oder beibehält. In der Religion namentlich zehrt ein äußerlicher Friedensstand mit einer bis an die Zähne bewaffneten Kriegsbereitschaft die edelsten Kräfte auf, zeitigt die blutige Saat des Mißtrauens. Und für dieses Alles will die Vermittelungstheologie kein Verständniß haben, um nur einige werthlose Worte, die von den Meisten doch verspottet werden, nach rechts hin als Concession entgegenzuwerfen? Darum erzählt sie spaßhafte Anekdötchen, um den hohen Ernst der Sache abzuschwächen?

Vermittelung.

Auch ich erkenne die Nothwendigkeit einer Vermittelung an; ich dulde, ich empfehle in der Praxis ein vermittelndes Verfahren, allein die vermittelnde Theorie und Theologie ist eine Lüge. Man sage ehrlich und offen, Das und Jenes läßt sich für jetzt, auch für lange Zeit noch nicht durchführen, die Durchführung würde einen Zwiespalt erzeugen, der gefährlicher wäre als die bestehende Unvollkommenheit. Gut, das hängt von Umständen ab und wird billig erwogen und anerkannt werden. Aber man wolle nicht die Gedanken verwirren, wolle nicht das Werk der Noth als in sich begründet, als auf Grundsäulen der ewigen Wahrheit beruhend darstellen, wolle nicht andern Verhältnissen, die geeigneter sind zur Ausführung des Begehrenswerthen, Zwang auferlegen, nicht willkürliche Gränzen stecken. Und wo es die großartigsten Culturfortschritte gilt, wie die Vorstellung von Kindesopfern, von der sühnenden Kraft der stellvertretenden thierischen Opfer, die Trennung der Menschheit in feindliche Gruppen, da darf die Vermittelung nicht nachgiebig sein, die Waffen niederzulegen, bevor sie alle Kräfte aufgeboten, um den edelsten religiösen Gütern der Menschheit zum vollen Siege zu verhelfen.

Die Stellung unserer Zeit zu Reformen.

Ich kann diese Erörterungen, die eine größere Ausdehnung gewonnen, als ich ihnen zu geben beabsichtigt hatte, doch noch nicht verlassen, ohne schließlich einen Einwand kurz zu berühren, der vielfach gemacht wird und einigen Schein hat. Schon seit Jahrzehnten wiederholt man uns die Mahnung: ihr Thoren, der ihr eine Reform in Leben und Cultus anstrebt, ihr mühet euch vergeblich ab; während die Einen eure Reformbestrebungen verabscheuen, gehen

die Andern unbekümmert um euch ihren Weg, sie schreiten im Leben weit über euch hinaus, und den Cultus halten sie, zumal in unserer sehr wenig religiös gestimmten Zeit, für ganz überflüssig. Wozu also alle diese Anstrengungen? — Allein nicht blos die Schlußfolgerung, die aus dieser Betrachtung gezogen werden soll, ist falsch, sondern auch ihr Inhalt ist ein blos trüglicher. Gefolgert soll nämlich daraus werden: Laßt daher Alles ruhig beim Alten, überlaßt es sich selbst! Ginge diese Mahnung nun von denen aus, die sich theilnahmlos zur ganzen Sache verhalten, denen es lieb wäre, wenn das ganze religiöse Leben versinkt, die es daher still vermodern lassen wollen, so wäre sie begreiflich. Allein sie wird uns zugerufen von Denen, die angeblich ein sehr hohes Interesse für alle religiösen Erscheinungen haben, und sie sollten dennoch abmahnen von den Versuchen, die Religion aus ihrer Erstarrung zu erwecken, sie neu zu beleben? Die Reformen werden nicht angestrebt, um zu der Religion künstlich heranzuziehen, sondern um diese in ihrer Reinheit darzustellen und sie allerdings dadurch auch mit der vollen siegenden Kraft auszurüsten, in der frohen Zuversicht, damit auch die Gemüther für sie zu erwärmen. Und ein solches Unternehmen sollte nicht achtungswerth sein, wenn selbst der baldige Erfolg ein zweifelhafter sein müßte? In der That aber ist dieser kluge Rath im Ganzen ein falscher. Er wurde einem jeden ernsten Versuche, in neue Bahnen zu lenken, entgegengestellt. Als Paulus auftrat, mußte er gleichfalls bekennen, er sei „den Juden ein Aergerniß und den Griechen eine Thorheit," und dennoch hat das paulinische Christenthum die griechischen Götteraltäre gestürzt, die Philosophenschulen aufgelöst und andererseits dem Judenchristenthum sein Haften an den Satzungen entwunden. Auch Luthers Unternehmen hat wie den Abscheu der Kirche, so auch den Spott der hochgebildeten Humanisten erweckt. Diese hielten es für weit verdienstlicher, ein zierliches Latein zu schreiben und die griechische Fabelwelt aus ihrem Traumdasein wach zu rufen, als dem Volke das Brod des Lebens zu reichen. Männer wie Erasmus lobten die Narrheit und hatten eine wahre Scheu vor der reformatorischen Strenge und Enge. Und dennoch ward der Protestantismus das Mittel zur Befreiung der Menschheit und zu ihrer neuen Culturentwickelung. Und das wiederholt sich bei allen ernstlichen Culturbestrebungen im Kleinen und Großen. Also verschont uns mit eurer höhnenden Weisheit; sie ist blos die Frucht der geistigen Beschränkt-

heit und der sittlichen Fäulniß. Wir werden uns ebensowenig durch euren Hohn wie durch euren Zorn beirren lassen, wir werden nicht die Reform, sondern euch eurem Loose überlassen, euch — der Grätz-schen Monatschrift würdig zu beweisen.

Jedoch nunmehr genug „zu Schutz und Trutz"! Ist mir hie und da ein hartes Wort entschlüpft, so lag mir dabei eine jede verletzende Absicht ferne. Ich habe lediglich die Sache im Auge, doch läßt sich von ihr nicht immer die Person trennen, welche sich zum Vertreter einer bestimmten Ansicht macht.

17. März.

Recensionen.

1. Gabirol von S. Sachs.

Unter dem Titel: ספר שירי השירים אשר לשלמה בן גבירול חוברת ראשונה, auch mit dem französischen Titel: Cantiques de Salomon ibn Gabirol (Avicebron) corrigés, ponctués et commentés avec explication des allusions à la Bible et aux Midraschim d'après un grand nombre de manuscrits et imprimés tirés de la bibliothèque de M. Gunzburg par Senior Sachs. Première livraison. Paris 1868 (167 S. 8) hat nunmehr das Unter-nehmen begonnen, welches bereits in dieser Ztschr. Bd. V S. 130 angekündigt worden. Die Sammlung, welche die erste Lieferung enthält, besteht lediglich aus liturgischen Dichtungen, und wie es scheint, will sich Hr. Sachs überhaupt auf diese beschränken, da es in einem erweiterten hebr. Titel heißt: הלא המה כל השירים אשר בקדש יסודתם. Wir bedauern dies, da die Bedeutung Gabirol's als Dichter gerade nicht in dieser Gattung besteht und seine welt-lichen Lieder ihn weit schärfer charakterisiren. In der That bieten uns die 29 meist kleineren Gedichte, welche uns hier dargeboten werden und die zum größeren Theile bisher ungedruckt waren, wenig Beachtenswerthes. Bei den schon gedruckten giebt Herr S. immer genau an, wo und durch wen sie früher veröffentlicht worden; um so auffallender ist, daß dies bei einem, zwar blos vierzeiligen, aber, meinem Geschmacke nach, inhaltreichsten und durch prägnanten Aus-druck sich auszeichnenden nicht geschieht. Nr. 28 nämlich (S. 159 ff.),

beginnend: שלשה נוסדי יוחד לעיני, ist bereits von mir in Gabirol S. 146 Anm. 109 im Originale mitgetheilt und S. 96 in Uebersetzung wiedergegeben. Die von Hrn. S. hinzugefügten Erklärungen sind, wie wir es an ihm gewohnt sind, von großer Gründlichkeit, aber leider auch von ermüdendster Breite und nach allen Richtungen hin abschweifend. Nur einzelne Körnchen sind es da, welche die Aufmerksamkeit zu erwecken vermögen. So verdient Beachtung und tiefere Begründung der Umstand, daß der Syrer und jerus. Thargum (Pseudo-Jon.) Gen. 15, 9 die Worte ועז משלשת ואיל משלש umstellen, und richtig bemerkt wohl Hr. Sachs (S. 81 Anm.), daß dies in Folge der Deutung dieser Thiere auf die Israel bedrückenden Reiche (nach Daniel) und gemäß deren Aufeinanderfolge geschehen sei. Wir erfahren hier auch, daß in der Günzburg'schen Bibliothek ein handschriftliches jerus. Thargum, d. h. unser Fragmenten-Thargum vorhanden ist, und eine nähere Vergleichung und Mittheilung darüber wäre recht erwünscht.

Manche andere gute Bemerkung geht in der Fluth, welche in der Ausführung über sie ergossen wird, fast unter. Die Schriftstellen, welche der Gegenstand berührt, werden nicht blos erwähnt, sondern die Discussion über sie bis zum Aeußersten geführt. Freilich ist es dann um so seltsamer, wenn wiederum an andern Orten eine jede Erwähnung, daß der Gegenstand bereits erledigt worden, ganz fehlt. So ist die Berichtigung in einem Gabirol'schen Gedichte: ונפשו מאסה לשכון בשרו (statt מחסה לשוכן) von mir bereits zwei Male gegeben (Ztschr. der Dmz. Bd. XIII S. 513 und Gabirol S. 124 Anm. 4), dennoch gedenkt dessen H. S. S. 28 nicht. Schon Coronel in Beth Nathan und Rabbinowitz in Dikduke Sofrim theilen mit, daß in Thalmud-Handschriften Berachoth 12 bf. die Aufeinanderfolge eine umgekehrte ist, indem zuerst der Ueberfall durch den Löwen, dann durch den Bären geschieht; es werden dort auch die Belege aus den Thoßafoth beigebracht, daß ihnen eine solche Lesart auch vorgelegen habe.. Hrn. S. scheinen (S. 74 f.) diese naheliegenden Quellen ganz entgangen zu sein, während er richtig vermuthet, daß die ursprüngliche Lesart die Aufeinanderfolge wieder nach den unter den Thieren abgebildeten feindlichen Reichen vornimmt, hingegen die gedruckte Variante es für schicklich hält, die zweite Gefahr, welche die erstere vergessen macht, auch als eine größere darzustellen, daher den Löwen dem Bären folgen läßt. — Auch für die Annahme der Araber, daß der Opferungsversuch Abrahams mit

Ismael, nicht mit Isaak vorgenommen worden, hätte auf mein: Was hat Mohammed rc. S. 131 u. 133 ff. verwiesen werden müssen. Ebenso ist die Darlegung, daß in einem Gedichte Gabirols unter drei Freunden ein Achiah, nicht aber ein Salomo genannt wird, durch mich bereits genügend vollzogen (Gabirol S. 132 f. Anm. 56). Hr. S. verschweigt dies (S. 162 Anm.).

Noch schlimmer geht es in dieser Beziehung bei der Biographie Gabirols, welche, wie es scheint, wenn auch vor der Ausgabe der Gedichte schon begonnen, doch bis jetzt noch nicht über drei Druckbogen hinausgekommen und daher noch nicht veröffentlicht ist, von der mir jedoch eben die drei gedruckten Bogen durch die Güte des Hrn. S. bereits zugekommen. Es ist mir vollkommen unbegreiflich, wie Hr. S. so vollständig meinen Gabirol ignoriren konnte. Die Untersuchung, welche fast ausschließlich diesen Raum ausfüllt, bezieht sich auf das Geburtsjahr Gab.'s; Hr. S. glaubt mit der entschiedensten Evidenz nachgewiesen zu haben, dasselbe müsse 1020—1 gewesen sein; ebenso heißt es bei mir S. 38 kurz, er sei gegen 1020 geboren. Als Hauptquelle dient Hrn. S. ein Gedicht Gab.'s an Jekuthiel zu dessen Preise, worin er sich selbst als siebenzehnjährig bezeichnet. Dieses Gedicht ist von mir S. 119 ff. Anm. 29 wesentlich theils nach Handschriften, theils nach Conjectur berichtigt, und es würde der Arbeit des Hrn. S. sehr wohl zu Statten gekommen sein, wenn er diese Berichtigungen beachtet hätte (man vergleiche nur seine ganz unpassende Lesart כַּיְּוֹנוֹת עזאזל mit der von mir belegten כְּיָזְוְרַת ע'). Ebenso unrichtig ist, aus diesem Gedichte den Schluß ziehen zu wollen, daß Gabirol auch mit Jekuthiel einmal zerfallen gewesen, wie Hr. S. thut (S. 28 ff.), vielmehr ist die Stelle aufzufassen, wie bei mir a. a. O. geschieht. Daß טפיכר eine kühne Form für הִטַּפְּכֵר ist (S. 7), ist gleichfalls bei mir schon S. 121 Anm. 30 zu lesen. Kurz die Ignorirung meiner schon am Anfange des vorigen Jahres verbreiteten Schrift bleibt unbegreiflich.

Wir sehen übrigens der Fortsetzung und Vollendung beider Schriften entgegen, können jedoch nicht umhin das dringende Verlangen zu wiederholen, es möge der Werth derselben durch knappere Behandlung erhöht werden.

20. Oktober.

2. Geographisches in Thalmud und Midraschim.

Seit einem Jahrhundert und darüber ist die Kenntniß und daher auch die selbstständige Benützung des Thalmud aus der christlichen Gelehrtenwelt geschwunden. Man verließ damals die altgewohnten Geleise, schlug neue Pfade der Forschung ein, benützte bisher ungekannte Hülfsmittel, von denen man mit Recht annahm, daß sie tiefer in die Ergründung der Wahrheit einführten, und in dem so erworbenen Gefühle der Unabhängigkeit von den früheren Führern, an die man sich zuvor gar ängstlich hielt, warf man diese Stützen mit vornehmer Geringschätzung hinweg. Namentlich erging es so den thalmudischen und rabbinischen Schriften. Man verhöhnte ihre beschränkten Ansichten, was etwa als wissenschaftliche Thatsache ihnen zu entnehmen und zu benützen sein mochte, das glaubte man vollständig in den älteren gelehrten christlichen Werken enthalten, und man begnügte sich damit, die Angaben aus ihnen zu wiederholen; so war man in diesem Punkte, da man doch manches Thalmudische in seiner historischen Berechtigung nicht ignoriren konnte, nun dahin gelangt, daß was man früher in selbstständiger Forschung, daher auch mit richtiger Würdigung, aufnahm, man jetzt in sclavischer Abhängigkeit ohne eigenes Urtheil nachschrieb. Für das Geographische, um auf den Gegenstand zu kommen, dem wir hier besonders eine kurze Betrachtung widmen wollen, galt Reland, ein allerdings tüchtiger Führer, als zuverlässige Autorität, deren Angaben mit oder ohne Nennung blindlings wiederholt wurden. Den dadurch bewirkten Stillstand in der Forschung störten auch die Juden ihrerseits nicht. Die ältere Richtung, welcher auch die Masse der Thalmudkenner folgte, hatte für wissenschaftliche Verwerthung ihrer Vertrautheit mit dem Thalmud keinen Sinn; die Männer der neueren Richtung jedoch achteten diese alten Schriften, wenn sie auch mit ihnen bekannt blieben, so geringe, daß sie dieselben bekämpften oder ignorirten, nimmermehr aber ihnen selbst den untergeordneten Werth beilegten, daß aus gelegentlichen Aeußerungen doch gewisse der Wissenschaft nutzbare geschichtliche Thatsachen erschlossen werden könnten, und sie glaubten ihre Thätigkeit solcher Bemühung nicht hingeben zu dürfen.

So ging dies etwa ein halbes Jahrhundert fort; Thalmud und Midraschim waren zu Mährchensammlungen, zu einem Beispiele geistiger Verirrung herabgesunken, von denen die Wissenschaft keine

Notiz zu nehmen habe. Mit dem letzten halben Jahrhundert begann die Auffassung unter den Juden sich umzugestalten. Der erwachende historische Sinn begnügte sich nicht mehr mit der leichtfertigen Verwerfung, er ging auf historische Erkenntniß aus, er drang auf eine gerechte Würdigung, auf erneute unbefangene Durchforschung, auf die Einsicht in den Zusammenhang und die Entwickelung der Anschauungen, wofür diese große reiche Literatur der einzige gültige Ausdruck ist. Bei der Aufgabe, welche man sich somit stellte, dieses Gebiet neu zu untersuchen, blieb man oft am Aeußerlichen haften, legte einen zu hohen Werth auf genaue bibliographische und biographische Feststellungen, möchte auch manchmal eine Vorliebe für den eifrig aufgenommenen Gegenstand fassen und mit einer gewissen romantischen Lust den Inhalt verschönern; aber neben diesen unvermeidlichen Ausschreitungen gelangte man doch auf diesem Studienwege zu der Ueberzeugung, daß in diesem umfangreichen Schriftthum noch keineswegs alles Wissenswerthe ausgeschöpft sei, die neuen Waffen der historischen Kritik führten auch, wenn auch allerdings die Conjectur den Berichten unterlegend, zu ganz neuen Resultaten, die nach allen Seiten hin ihre erhellenden Schlaglichter warfen. Dies war nun freilich zumeist der Fall auf dem Gebiete der jüdischen Geschichte selbst, namentlich der inneren geistigen Entwickelung, und die neuesten Forschungen haben bewiesen, daß unsere ganze geschichtliche Auffassung aus den neu gefundenen und kritisch gewürdigten Andeutungen zu einer eindringenden Berichtigung, zu einer vollen Umgestaltung in der Erkenntniß der jüdischen Geschichte während des zweiten Tempels und somit auch zum neuen Anbau des Bodens, auf welchem das Christenthum erwachsen, hinführen, und so über die Gränze des Judenthums hinaus welthistorischen Einfluß üben.

Aber auch auf andern Gebieten, dem externhistorischen, dem geographischen, dem naturhistorischen u. dgl. behauptete man aus der älteren jüdischen Literatur neue Aufschlüsse zu gewinnen. Einzelne leise Andeutungen wurden zu thatsächlichen Belehrungen, scharfsinnige aber unsichere Combinationen zu bezeugten Angaben erhoben, und so entstand im jüdischen Lager ein Pochen auf den Werth dieser vernachlässigten Literatur, ein herausforderndes Verlangen, diese ungerechte Vernachlässigung aufzugeben und es nicht mehr dabei bewenden zu lassen, seine Unwissenheit einzugestehen, oder sie stolz zu verleugnen, sondern sich wieder ernstlich mit dieser

Literatur zu beschäftigen. Im christlichen Lager begann man zu schwanken. Man mag sich bei den großen Schwierigkeiten, welche die Beschäftigung mit der jüdischen nachbiblischen Literatur darbietet, bei den vielen unfruchtbaren Steppen, welche man zu durchwandern hat, um endlich ein zweifelhaften Ertrag verheißendes Fleckchen aufzufinden, nicht so leicht entschließen, dieses unwegsame Gebiet zu betreten, dringt aber in die Juden, den Erfolg übersichtlich darzubieten, die Quellen, wenigstens die fruchtbaren Stellen zugänglich und dem allgemeinen Genusse möglich zu machen. Solchen Aufforderungen verdanken mehrere neuere jüdische Schriften ihre Entstehung. Diesem Antriebe folgte auch die französische Akademie der Inschriften und schönen Wissenschaften, wenn sie, auf Anregung der Herren Renan und Munk, im Juli 1863 die Preisfrage stellte, alle geographischen, topographischen und geschichtlichen Angaben über Palästina, welche in den beiden Thalmuden, den Midraschim und andern Schriften der jüdischen Tradition zerstreut sind, zu vereinigen, diese zu einem systematischen Ganzen zu gestalten, sie einer vertiefenden Kritik zu unterwerfen und mit den Angaben zu vergleichen, welche sich in den Schriften des Josephus, des Eusebius, Hieronymus und anderer kirchlichen und weltlichen Schriftsteller vorfinden. Diese Arbeit ist in die Hände eines ebenso befähigten wie fleißigen und zugleich nüchternen Gelehrten gefallen, und wir verdanken Hrn. A. Neubauer, der schon so manches Gebiet der jüdischen Literatur bereichernd angebaut hat, ein schönes Buch über diesen Gegenstand: La géographie du Talmud (Paris 1868 XL und 468 S.). Hr. N. bekennt, daß aus Talmud und Midraschim sehr wenig zur Bereicherung unserer geographischen Kenntnisse Palästina's, noch weniger fremder Länder geschöpft werden kann, daß ihre directen oder gelegentlichen Angaben sehr häufig von Sagen, von beabsichtigten Deutungen überwuchert, die Namen, auf die es hier hauptsächlich ankommt, bald schon im Munde des Volkes verstümmelt, bald durch unwissende Abschreiber, denen es auf solche Dinge gar nicht ankam, entsetzlich entstellt sind und so der Erklärung bedürfen, nicht aber Dunkelheiten aufzuhellen im Stande sind. Soweit ich nun nach rascher Lectüre beurtheilen kann, hat Hr. N. mit hingebendem Fleiße das weite Gebiet nach dieser Seite hin durchforscht und wird wenig zur Vollständigkeit fehlen, er hat sich auf seinen Gegenstand beschränkt und ohne schwindelnder Conjectur Raum zu gestatten, Erklärungen und Nachweise versucht, soweit

solche aufzufinden waren. Man hat nun den vollen Ertrag vor sich, der um so zugänglicher ist, als zwei Indices, ein hebräischer und ein französischer, das Auffinden erleichtern.

Bei dem reichen Detail wäre eine eingehende Recension nur dann möglich, wenn man alle Studien Hrn. N.'s selbst wiederholte. Eine solche beabsichtige ich durchaus nicht; nur um dem Verfasser zu beweisen, daß ich sein Buch dessen Werthe nach sorgsam durchgelesen, füge ich einige Bemerkungen an, die vielleicht bei einer zweiten Auflage oder bei einer Uebersetzung Berücksichtigung finden. S. 6 Anm. 1 ist dem Verf. wie schon dem alten Simson aus Sens in den Mischnah's Schebiith 6, 1. Challah 4, 8 der Ausdruck ולפנים auffallend, da nicht von dem Lande „nach Innen", vielmehr von dem nach Außen die Rede ist, also ולחוץ erwartet werden müßte. Allein לפנים hat auch die allgemeine Bedeutung: weiterhin, ohne eine Richtung anzugeben. — S. 45 Anm. 1. Ob meine Identificirung von חדודו mit Adida (vgl. S. 85 f.) in dieser Ztschr. Bd. III S. 200 f. eine Beachtung verdient hätte, muß ich der Beurtheilung Anderer überlassen. — S. 65 und Anm. 6. Die Worte der Mischnah, Ende Sotah: הגליל יחרב והגבלן ישום haben eine weit schärfere zeitgeschichtliche Beziehung, als der Verf. darin erkennt, sie wollen sagen, daß zur Zeit der Ankunft des Messias die anarchischen Wühlereien der dem Juda aus Gaulonitis in Galiläa anhänglichen Zeloten das Land der Verwüstung preisgegeben, aber kläglich geendet haben. — Auffallend ist, daß während der Verf. das Erech Millin Rapoports sehr fleißig berücksichtigt, er gerade eine der besten Bemerkungen darin übersieht, nämlich daß אטליז mit κατάλυσις, Herberge, zu identificiren ist, womit S. 48 und Anm. 4, S. 101 und Anm. 2 zu berichtigen ist. — Unrichtig erklärt ist auch (S. 87 Anm. 5) דמאי, das nichts mit dem griechischen δῆμος zu schaffen hat — wonach der Verf. den so benannten Mischnahtractat auch immer Demoi schreibt —, sondern von דמה scheinen, zweifelhaft sein, abzuleiten ist, woher דְּמַ(א)י zweifelhafte Frucht, d. h. solche, bei der es zweifelhaft ist, ob die Priester- und Levitengaben bereits von ihr abgeschieden sind. — Wie der Verf. S. 117 Anm. 5 sagen kann, man sei „fast einstimmig" in der Annahme, daß Elasar Kalir „mindestens vor dem Schlusse des babylonischen Thalmuds" gelebt habe, ist mir unbegreiflich; man ist vielmehr allgemein der Ueberzeugung, daß derselbe erst frühestens im 9. Jahrhundert gelebt. Was zu Gunsten jener Ansicht in ba-

Karmel IV S. 67, worauf sich Verf. bezieht, beigebracht wird, ist mir unbekannt. Gegen die Auffassung (S. 138 Anm. 3) der Stelle Thoßeftha Sanhedrin c. 3, die dann in die Thalmude übergegangen ist (zu lesen ist j. Sanh. 1, 5, nicht 2) ist Manches einzuwenden. בצעין oder בצים sind sumpfige Gegenden. Bei den mehrfachen Varianten, welche die verschiedenen Stellen darbieten, wird doch überall gelesen: שלא במלך, was auch vollkommen richtig ist und nicht in אלא verwandelt werden darf. Es heißt, daß die Exulanten bei ihrer Rückkehr ohne König wie ohne Urim und Thumim einen Ort als zu Jerusalem gehörig erklärt, womit er aber nicht die volle Heiligkeit erlangt habe. תורפה als Blöße und leicht angreifbare Stelle erklärt übrigens bereits der Commentar zu Jeruschalmi. — Ueber die Kaufläden der Söhne Hanan's (S. 149 Anm. 3) wird der Verf. nunmehr durch Derenburg's Untersuchungen das Richtigere erkannt haben. — Mabartha, der Name für Sichem bei Josephus, ist nicht als מברכתא zu nehmen (S. 169), vielmehr ist es מעברתא (wohl: Furth), ein Ort bei Sichem, der zur Grabstätte der Priester diente vgl. Ztschr. der DMG. Bd. XXI S. 279. קלקלתא, wie die Samaritaner Jerusalem nennen (das. Anm. 5), ist nicht mit mont de malediction zu übersetzen, sondern bedeutet: Misthaufen, wenn auch vielleicht damit eine witzige Auspielung auf מברכתא gemacht werden soll. ביעל (S. 171 und Anm. 2) heißt nicht die Höhe, sondern der durch den Regen Fruchtbarkeit erhaltende Boden. — Daß die Weihen der Galiläer, schlechtweg vorgenommen, als zu Gunsten des Tempels angenommen werden, während die der Judäer den Priestern angehörig sind, liegt nicht darin, wie S. 183 vermuthet wird, daß jene weniger Achtung für die Priester hatten, vielmehr darin — wie schon die alten Erklärer bemerken — daß sie den in Judäa weilenden Priestern fernlebend, diese weniger im Auge hatten.

Zu meiner großen Ueberraschung sehe ich am Ende von S. 185 etwas in meinem Namen berichtet, wovon ich gar keine Ahnung habe. Die Stelle im Orient, auf welche Bezug genommen wird, enthält gar nichts hierher Gehöriges, wie ich denn überhaupt nach dem ersten Bande des Orient in diese Zeitschrift keine Zeile geschrieben habe. Welches Mißverständniß den Verf. hier verleitet hat, weiß ich nicht. Hingegen verdiente über מכרבי (S. 229 und Anm. 3) meine Erörterung in Urschrift S. 205 und Anm. beachtet zu werden. — Mit: N. N. ist nach Cäsarea gegangen, will Bereschith

rabba c. 68 nicht eine weite Reise bezeichnen, wie S. 238 gedeutet wird, vielmehr nur ein Beispiel dafür angeben, daß von dem, welcher eine Reise unternimmt, sich zu ihr anschickt, gesagt wird, er habe sie gemacht, wenn er sie auch noch nicht vollständig ausgeführt; Cäsarea ist blos beispielsweise als bekannter Ort, wohin man häufig reiste, genannt ohne specielle Beziehung. — S. 245 Anm. 7 hätte der Verf. nicht unerwähnt lassen sollen, daß אבימי נותאה gewöhnlich „der Nabatäer“ erklärt wird. Für Kallirrhöe (קלרהי) konnte der Verf. (S. 254) die ältere Quelle des Sifre Deuter. § 6 (ed. Friedmann S. 66 b) anführen, vrgl. diese Ztschr. Bd. IV S. 120. — Ungenau ist, wenn der Verf. S. 333 berichtet, der Hohepriester habe für die Babylonier gebetet, daß ihre Häuser nicht durch Regenmenge unterwühlt würden; vielmehr thaten dies bei dem Eintritte eines solchen drohenden Ereignisses die Beistände im Tempel. — Unrichtig ist auch die Deutung von לשון הדיוט auf S. 426 Anm. 4; das ist keine besondere Sprache, etwa ein Jargon, dessen man sich bediente, sondern es ist blos die vulgäre, ungenaue, nicht juristisch präcise Ausdrucksweise.

Einleitend giebt der Hr. Verf. für sein des Quellengebietes unkundiges Publikum eine Orientirung darüber, die, wie er selbst sagt, nichts Neues, sondern einen ungefähren Ueberblick bieten soll. Doch müssen wir hier Einiges in Anspruch nehmen. So ist z. B. Halachah (הלכה) nicht die „fortgehende“ Ueberlieferung, wie S. XIV erklärt wird; das Wort hat zunächst mit Tradition gar nichts zu thun, es heißt vielmehr: der Gang, der Weg, das Verfahren, der Brauch, gerade wie מנהג, das arab. مذهب. Ebenso ist Thoßeftha (תוספתא) nicht von אסף abzuleiten und „Sammlung“ zu erklären (S. XX), vielmehr von יסף und heißt: Zusatz (zur Mischnah). — Ueber Peßiktha sutratha scheint der Vrf. im Unklaren zu sein (S. XXVII), sie ist bekanntlich das „Lekach tob“ des Tobiah ben Elieser, und ist dieselbe zu den drei letzten Büchern des Pentateuch gedruckt. Daß der Verf. ferner von „Midrasch rabba“ spricht, als wäre dasselbe ein zusammenhängendes Werk, ist auch verwirrend; bekanntlich gehört der Midrasch zu den einzelnen biblischen Büchern, ja zu den einzelnen Büchern des Pentateuch sehr verschiedenen Zeiten an und ist daher von sehr ungleichem Werthe. Auch heißt blos der Midrasch zu den Psalmen nach seinem Anfange: Schocher tob; der zu Sprüchen und zu Samuel ist lediglich mit dem zu den Psalmen zusammengedruckt, hat

aber sonst keine Gemeinschaft mit ihm. Auch hat nicht das Thargum der Hagiographen im Allgemeinen, wie es S. XXXIII heißt, Verwandtschaft mit der syrischen Uebersetzung, vielmehr nur das Thargum zu den Sprüchen, und Simon, der Verf. der Halachoth gedoloth, ist nicht aus Kairowan (S. XXXIV), sondern aus Kairo. Diese und ähnliche Einzelnheiten verlangen eine Berichtigung, vermindern aber den Werth des Buches nicht, das ein höchst brauchbares Hülfsmittel ist.

30. October.

3. Der Dichter Immanuel als Schrifterklärer.

Seitdem de Rossi über seine handschriftlichen Schätze nähern Bericht gegeben, erfuhr man, daß der als Dichter hochgefeierte Immanuel ben Salomo aus Rom am Anfange des vierzehnten Jahrhunderts auch zu den meisten Büchern der H. Schr. ausführliche Commentare geschrieben. Der bei dem Beginne des hebräischen Druckwesens gedruckte Commentar von ihm zu den Sprüchen war so selten wie handschriftliche Werke. Später gab de Rossi auch eine kleine Probe seines Commentars zu den Psalmen heraus. Diejenigen, die nun auf dem einen oder andern Wege so glücklich (!) waren, mit einer dieser Seltenheiten bekannt zu werden, konnten für dieselben höchstens ein bibliographisches Interesse von sehr untergeordnetem Werthe erwecken, und trotz dem überschwänglichen Lobe, mit dem Immanuel in seiner Paradiesesfahrt seine Commentare beräuchern läßt, haben dieselben für die Exegese nicht die geringste Bedeutung, Auch bei seinem größeren, ihm befreundeten Zeitgenossen Dante ist die Scholastik ein unverdaulicher Bestandtheil seiner großartigen Dichtung. Immanuel vermeidet diesen Uebelstand meist als Dichter; bei ihm tritt die Scholastik mit ihrem trüben grübelnden Ernste zurück hinter den kecken, oft frivolen Humor. Umsomehr tritt dieser Mißstand in seinen Commentaren hervor. Sie sind nichts weiter als ein Aufkleben jener kahlen scholastischen Resultate auf die lebensvollen Worte der Schrift, die sie damit entgeisten. Man war daher auch auf eine weitere Veröffentlichung dieser Raritäten durchaus nicht begierig, man begnügte sich mit den weiteren bibliographischen Mittheilungen, welche Zunz, Steinschneider u. A. gegeben. Hr. Perreau scheint anderer Ansicht zu sein. Er beginnt im dritten Hefte von Merx' Archiv (S. 363 ff.) den Abdruck des Commentars zum Pentateuch und

bringt es glücklich auf sechs Seiten fast zur Beendigung der Erklärung zum ersten Verse. Hr. Merx gibt die frohe Verheißung, daß „im nächsten Hefte die Fortsetzung und Uebersetzung des Commentars des Rab. Immanuel" folgen werde. Wir werden uns gedulden, zur Zeit der Auferstehung nachzufragen, ob der Commentar vollständig erschienen ist.

21. October.

4. Das Verhältniß des syrischen Kirchenvaters Efräm zur jüdischen Exegese.

In einer Abhandlung über jüdische Begriffe und Worte, welche im vierten Jahrhundert aus dem Judenthum in die syrische Literatur eine Zeit lang eingedrungen waren (Ztschr. der DMG. Bd. XXI S. 487 ff.), ist nachgewiesen, wie namentlich Efräm von der mächtigen Bewegung des Judenthums in seiner Gegend nicht unberührt geblieben, aus dem jüdisch-babylonischen Dialekte wie aus der jüdischen Anschauung Manches in ihn eingedrungen ist, das dann auch mit der abnehmenden Bedeutung der Juden aus der syrischen Literatur wieder geschwunden ist. Hinzuzufügen ist unter Anderm noch, wie mich Herr Professor Nöldeke aufmerksam macht, der Ausdruck ܐܬܓܝܪ, als Proselyte sich anschließen (Efräm II 188 E), eine dem syrischen Sprachgebrauche ganz fernliegende, nur dem Jüdischen entnommene Bedeutung. Es ist demnach ganz natürlich, daß Efräm in seinen Bibelcommentarien, wenn er auch des Hebräischen unkundig war, aus dem Umgange mit Juden, aus deren auf die ganze Umgebung wirkenden Geistesthätigkeit vieles Midraschische aufgenommen hat. Dies war hinlänglich bekannt, eine sorgfältige Zusammenstellung und Prüfung dieser Stellen bei Efräm bleibt darum immer verdienstlich. Eine solche gründliche Untersuchung hat Hr. Dr. Gerson in einer Abhandlung unternommen, welche zuerst in der Franckel'schen Monatsschrift, dann auch in besonderem Abdrucke erschienen ist unter dem Titel: „Die Commentarien des Ephräm Syrus im Verhältniß zur jüdischen Exegese" (Breslau 1868. 46 S.), und der Verf. erweckt die Hoffnung, daß wir später größere ebenso einsichtsvoll ausgeführte Arbeiten von ihm erhalten werden.

8. November.

5. Pressel.

In der ungesunden Luft der Missions-Krankenstube ist wieder ein dem entsprechendes Pflänzlein erwachsen, krankhaft bleich und übelduftend. Prunkhaft genug lautet der Titel: „Israel, seine gegenwärtige Lage und welthistorische Bedeutung. Referat bei der fünften General-Versammlung der evangelischen Allianz, den 19. August 1867, erstattet von Wilhelm Pressel" (Tübingen 1868. 16 S.). Israel ist „das Todtenfeld des Herrn", das mit verdorrten Gebeinen der Auferstehung harrt durch den einstigen Uebertritt in das Christenthum. Alte verwaschene Pietisterei! Die Gelehrsamkeit des Verfassers erkennen wir aber daran, daß er S. 9 von den Karäern sagt, daß sie über den Buchstaben des Gesetzes nicht hinauskommen, weil „sie die Schriften der Propheten bei Seite setzen", als nähmen die Karäer nicht die ganze Bibel, sondern blos den Pentateuch an! Derselbe Herr Pressel ist es nun, welcher, wenn ich nicht irre, in Herzogs Real-Encyklopädie sämmtliche nachbiblische jüdische Artikel bearbeitet hat. Welche Vertrautheit mit dem Gegenstande muß sich darin offenbaren!

13. November.

Umschau.

Eindrücke der Rabbiner-Versammlung zu Kassel.

Die Aufzeichnung dieser Eindrücke geschieht spät, und scheint daher, weil gerade von Eindrücken, unmittelbaren, subjektiven, nicht von einem Berichte und nicht von einem kritischen Urtheile die Rede ist, nicht mehr an der Zeit zu sein. Es war auch nicht meine Absicht, diese Eindrücke niederzuschreiben und zu veröffentlichen, wenn die Protokolle, welche geführt wurden und veröffentlicht werden sollten, zu Tage gekommen wären. Sie sind es bis jetzt nicht, ohne daß dafür ein Grund angegeben ist. Wo sind sie geblieben? Warum fehlen diese objectiven Urkunden der gepflogenen Verhandlungen, so daß die Theilnehmer auf ihr Gedächtniß, auf die Eindrücke, welche sie mitgenommen haben, angewiesen sind, da die in

den verschiedenen Blättern erschienenen Berichte doch nur fragmentarisch, zum Theil parteiisch gefärbt sind.

Und diese Frage soll sogleich in medias res hineinführen. Das Ausbleiben, das Ausbleiben können der Protocolle ist, wenn auch kein testimonium paupertatis, so doch ein Zeichen, wie die Versammlung angesehen und beurtheilt werden muß, welcher Maßstab an ihre Verhandlungen anzulegen ist. Und das stimmt mit den Eindrücken, welche ich empfangen, ganz überein. Wir sind zusammengekommen, um uns wieder einmal das Unfertige, Schwankende, Halbe unserer religiösen Zustände klar zu machen, zum vollen Bewußtsein zu bringen, durch den lebendigen Austausch der Gedanken und Ansichten uns gegenseitig zur Lösung der schwierigen Aufgabe anzueifern und künftige Schritte vorzubereiten. Haben wir mehr gewollt, mehr gethan? Nun ja, was das Wollen betrifft, so hat ja College Dr. Philippsohn eine Vorlage mitgebracht; die cultuelle Frage sollte bis in ihre Specialitäten hinein erörtert werden, über eine große Anzahl von vorgelegten Fragen sollten Beschlüsse gefaßt werden. Die Wahl des Gegenstandes war in einer Beziehung nicht unglücklich; auf dem Felde des Cultus läßt sich, so scheint es, leichter eine Vereinigung erzielen, weil der Cultus, die gottesdienstliche Gestaltung und Einrichtung, von je ein freies, dem Wechsel anheimgegebenes Gebiet war, auf welchem man also einander Concessionen machen, Compromisse eingehen kann. In anderer Beziehung aber war die Wahl eine höchst unglückliche und verkehrte. Gerade die cultuelle Frage entzieht sich meines Erachtens mehr als jede andere dem Forum einer allgemeinen Versammlung und Verhandlung, gerade sie, weil der Cultus ein flüssiges Moment ist und von je Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der Gestaltung nach dem intellektuellen und socialen Standpunkte der verschiedenen Gemeinden und verschiedenen Gruppen innerhalb größerer Gemeinden zugelassen hat, ist eine gefährliche Klippe, an welcher das Schifflein einer Rabbinerversammlung leicht zerschellen kann. Was soll die Versammlung oder zunächst eine Commission, welcher diese Angelegenheit zur Berathung und Vorbereitung übergeben ist? Aus dem Stadium der principiellen Lösung ist die Frage längst heraus, dazu liegt „schätzbares Material" genug vor; wir haben in Frankfurt und namentlich in Breslau (1846) den Cultus bis in's kleinste Detail hinein innerhalb einer Cultuscommission behandelt, ich weiß freilich nicht genau, wo der Bericht

geblieben ist. Theoretisch ist daher in dieser Angelegenheit wenig zu thun, und wo es sich wirklich um die Theorie, um ein tiefer eingreifendes Princip, um kritische Sichtung handelt — ob und wie der Messias, ob und wie die Opfer, die Einrichtung Israels, die Wunder u. s. w. in den Gebeten erwähnt werden sollen — da können wohl in einer größeren Versammlung die Geister aufeinander platzen und sich messen, aber zu einer einheitlichen Ansicht wird es schwerlich kommen, und man hat es auch der Versammlung in Kassel angemerkt, daß hier ein „noli me tangere“ ist. Und praktisch noch viel weniger. Soll die Commission und resp. die künftige Versammlung ein Gebetbuch machen, eine Gottesdienstordnung fixiren, die Vorlesungen aus der Thora nach dem dreijährigen Cyclus oder nach einem andern beliebigen Modus, wie z. B. jetzt in Berlin, die Haphtara's nach dreijähriger Weise festsetzen? Mag die schwierige Arbeit zu Stande kommen — es ist nach meiner Ueberzeugung eine Sisyphus-Arbeit. Angenommen, der Commission gelingt der Entwurf — was soll dann die Versammlung damit anfangen? Zu einer en bloc Annahme, was relativ das Beste wäre, wird sie sich nicht leicht entschließen, und soll sie auf die Berathung eingehen, so wird Zeit, Kraft und Geduld verzettelt. Ist aber auch die Arbeit über diese beiden Berge hinüber, so kommt dann der größte — die allgemeine Einführung. Bei der gegenwärtigen Sachlage ist es nicht anders zu erwarten, als daß ein Gebetbuch, unter der Autorität einer größeren Versammlung herausgegeben, kein anderes Schicksal haben dürfte, als so viele andere — es wird von einem Theil acceptirt, von einem andern großen abgewiesen werden. Das wäre an sich kein Nachtheil, aber ein Institut, welches Einfluß gewinnen, eine Zukunft sich erringen will, sollte nicht mit einer so gefährlichen Probe beginnen und dadurch sich selbst ein Bein stellen.

Mehr oder weniger entsprach denn auch der ganze etwas wirre Verlauf der Verhandlungen dieser Sachlage. Durch eine Art von Compromiß wurde zwar der Charakter der Versammlung als einer nur vorbereitenden und vorberathenden festgestellt, aber dann doch die specielle Berathung der Vorlage von College Philippsohn zugelassen. Und als sich die Consequenzen dieses Beschlusses zeigten, als die Berathung zu Weitläufigkeiten und minutiösen Details führte, mußte sie in der Mitte abgebrochen werden und hatte der Antragsteller Einsicht und Takt genug, diesen Abbruch in Antrag zu bringen.

Ich habe in Kassel von Mitgliedern der dortigen Gemeinde, welche mit Erwartung und Hoffnung den Verhandlungen beiwohnten, den Vorwurf hören und bekämpfen müssen, es sei die Schuld der Versammlung, daß sie nicht von der Stelle rücke, daß man zu keinem erklecklichen Resultate gelange; es fehle die geordnete, parlamentarische Behandlung. Der Vorwurf war in der That nicht ganz unbegründet; das unparlamentarische Verhalten so mancher Mitglieder, das Nichteinhalten der Geschäftsordnung, das unzeitige Herandrängen zu Reden und Anträgen zeigte, daß wir keinen Fortschritt gemacht haben im Parlamentarismus. Auch der Mangel einer scharfen, strengen Leitung war in der ersten Sitzung bemerkbar.

Aber der Hauptmangel lag doch in einem andern Umstande. Wir kamen zusammen, ohne uns vorher über Charakter, Zweck, Umfang und Schranke der Verhandlungen irgend verständigt zu haben. Das Vorbild der früheren Rabbinerversammlungen schwebte wohl den einzelnen die Theilnahme Zusagenden vor, aber das Vorbild paßte nicht mehr, denn man kann nicht zweimal dasselbe thun. Die zwanzig Jahre und mehr, welche dazwischen liegen, haben uns die Erfahrung gebracht, daß mit weitläufigen Reden und Resolutionen, mit schönen Phrasen und Declamationen wenig erzielt wird, weil den Gemeinden diese Art von Verhandlungen und Beschlüssen fremd, unbekannt bleibt. Wir oder doch wenigstens Viele von uns fühlten, daß wir in anderer Art praktisch werden müssen, bestimmt, begränzt und vorerst beschränkt auf die wichtigsten Punkte, aber offen und entschieden, ohne Phrase und ohne Halbheit und ohne Rückhalt. Nun kam es mir vor, als sei ein nicht kleiner Theil der Theilnehmer überrascht und nicht vorbereitet auf diese Aufgabe. Vielleicht irre ich, aber der Eindruck, welchen ich empfangen, war der, als wollten Manche einem bestimmten entschiedenen Ausspruche, selbst in minder wichtigen Fragen — z. B. ob im Omer copulirt werden dürfe — aus dem Wege gehen, als fürchten sie ein Zuweitgreifen. Bei solcher Sachlage konnte es zu keiner irgend bedeutenden Entscheidung kommen, konnte nur das Material zu künftigen Verhandlungen aufgespeichert werden, ein reichhaltiges, und die Wahl von Commissionen zur Vorbereitung und Bewältigung des Materials documentirt, daß man wenigstens den Willen hat, sich auf die Arbeit einzulassen. Die Zukunft muß lehren, bei wie Vielen dieser Wille fest und nachhaltig ist. Wer der künftigen Versammlung beitritt, weiß, daß er nicht durchschlü=

pfen kann, daß er den Muth der offenen Meinung haben muß. Sind manche Probleme, welche eingebracht sind, untergeordneter Natur, so sind andere von großer Tragweite, und an der gehörigen Beleuchtung dieser Tragweite wird es auch nicht fehlen. Dazu war die Versammlung in Kassel das Vorspiel, aber das nothwendige.

Oldenburg, im December 1868.

Wechsler.

Christlich-theologische Zeitschriften.

Das letzte Heft des Jahrganges 1868 der „theologischen Studien und Kritiken“ bietet auf S. 629—652 einen Aufsatz: Zur Textkritik der Psalmen von Prof. Schrader in Zürich. Der Verfasser, ausgehend von der Annahme, daß mehrfach bei der Unleserlichkeit der Texte Irrthümer von Abschreibern begangen worden sind, ändert להית Ps. 74, 19 in כַּמָּוֶת, צוה אלהיך עזך עוזה וגו׳ 68, 29 in צַוֵּה אלהים ע׳ עֶזְרָה, אלם 58, 2 in אַתֶּם (vgl. jedoch Urschrift S. 293), den Vers הבט לברית כי מלאו מחשכי ארץ נאות חמס 74, 20 in ה׳ לִרְאוֹת מה׳ א׳ כי מְלֵאָה נ׳ ח׳, die Worte וישם לדרך פעמיו 85, 14 in וישמר דרך פ׳, die Worte השיבות מהרון אפך in השיבותה הרון א׳ (vgl. jedoch diese Zeitschr. Bd. IV S. 50), השבת מטהרו 89, 45 in השבתה טהרו, die Worte ישא מדברתיך 5. Moses 33, 3 in יִשָּׂאוּ דב׳, die Worte היחברך כסא הוות Ps. 94 20 in הַיְחֻבַּר מְכַסֵּה ה׳, ebenso hält er die Worte מעון לבוא תמיד צוית Ps. 71, 3 blos für verderbt aus den in Ps. 31, 3 entsprechenden מעוז לבית מצודות, und endlich liest er für שאתי בחיקי כל רבים עמים Ps. 89, 51 mit Hinblick auf Ps. 74, 22 und 102, 9: אֲשֶׁר חֵרְפוּ כל היום ע׳. Ohne gerade diese sämmtlichen Correcturen als durchaus unannehmbar zu bezeichnen, wird man doch von keiner derselben sagen können, daß sie etwas besonders Empfehlendes habe. Für zwei Stellen habe ich bereits auf Erklärungen hingewiesen, welche die Correctur unnöthig machen, indem in unserm Texte blos eine kleine Berichtigung der Vocale vorzunehmen ist, da dieselben nämlich früher absichtlich von dem natürlichen Sinne ablenken wollten, um einen Anstoß zu beseitigen. Dasselbe scheint mir auch Ps. 71, 3 der Fall zu sein. Die Nothwendigkeit und die Berechtigung, diese Stelle nach der entsprechenden 37, 3 zu berichtigen, ist unbezweifelt, allein die falsche Lesart

scheint weniger auf einem Irrthum zu beruhen als auf der so oft unsern Text verwirrenden absichtlichen Aenderung, welche anstößige Ausdrücke beseitigen wollte. So mochte es entweder den spätern Dichter selbst, welcher den Anfang des Ps. 37 auch zum Anfange des seinigen (71) machte, oder einen spätern Abschreiber hindern, ihm zu sinnlich erscheinen, Gott einen Fels der Kraft, ein Haus der Vesten zu nennen, ihm schien מעון, welches von der Himmelswohnung Gottes gebraucht wird, weit angemessener, und das בית מצודות ward ganz verwischt.

Riehm handelt S. 683—98 über „Sargon und Salmanassar" ab. Gegenüber der Behauptung Delitzsch's: „Es kann jetzt als feststehendes Ergebniß der Denkmalforschung gelten, daß Sargon der Nachfolger Salmanassar's war" und der weiteren: „Von Identificirung Sargons mit Salmanassar kann hiernach keine Rede mehr sein", hält R. an dieser Identificirung fest, sucht nachzuweisen, daß die früher dafür beigebrachten Gründe noch keineswegs erschüttert sind, die von den Entzifferern der assyrischen Denkmal-Inschriften dagegen aufgestellten Beweise theils auf willkürlichen Combinationen theils auf blos angeblicher und sehr wenig zuverlässiger Lesung dieser Inschriften beruhen, und er bemerkt, gestützt auf mancherlei Nachweise: „Das noch weitverbreitete Mißtrauen gegen die Ergebnisse der Inschriften-Entzifferung ist jedenfalls theilweise nur allzu gerechtfertigt", Bedenken, welche sehr Beachtung verdienen.

Einen wahrhaften sittlichen Ekel erregt das Gebahren der kirchlichen Blätter gegen die Brochüre von Mitzenius: „Luther und die Kirche unserer Tage. Eine Betrachtung bei der Enthüllung des Luther-Denkmals" (man vrgl. z. B. nur die Aeußerungen der officiösen Neuen Evang. Kirchen-Ztg. 1868 Nr. 30 S. 471). Möge der wackere Verfasser in diesen Schmähungen nicht minder als in dem weitverbreiteten Anklange, den seine Schrift bei unbefangenen, vorurtheilsfrei denkenden Menschen gewonnen, den Lohn finden für seine unter den gegenwärtigen Verhältnissen ihn hoch ehrende tapfere That! Die in Rede stehende Lutherfeier wurde bekanntlich mit der Aufführung des Oratoriums „Paulus" geschlossen. Ein Kunstkenner hat die Wahl dieses Meisterwerkes, wie die Prot. K.-Z. Nr. 33 S. 787 sagt, mit folgenden Worten „treffend" gerechtfertigt: „Paulus war der erste Protestant, Luther der zweite. Ueber ein Jahrtausend hinaus, wie von zwei Berggipfeln über eine unermeßliche Fläche, so von ihren Höhen über die Köpfe von Millionen

Befangener reichen sie einander die Hand. Der Jude und der Germane werden Brüder, wie ein erhabenes Gestirn leuchten sie der Menschheit voran auf der großen Bahn der Humanität." Und weiter: „An den Namen Mendelssohn knüpft sich die Idee der Duldung gegen ein unterdrücktes Volk. Mendelssohns Großvater war es gewesen, der durch sein edles Wesen sich die Freundschaft unserer trefflichsten deutschen Männer errungen hatte. .. Der Enkel war bestimmt, durch seine verehrungswürdige Bescheidenheit und Anmuth den Deutschen unseres Jahrhunderts ein schöneres Bild vom Judenthum zu geben, als sie bisher zu sehen gewohnt waren. Sein Paulus war der erste Ausdruck der beiderseitigen Hochachtung. Der Jude Mendelssohn feierte den christlichen Apostel, die deutsche Christengemeinde verehrt in dem Juden Paulus den Beglücker der Menschheit" ꝛc. In diesen Worten ist Manches schief, dennoch liegt andererseits gar viele unbefangene Geschichtsauffassung darin, die selbst im Munde eines Kunstkenners hohe Befriedigung gewährt, noch mehr aber sie in einem theologischen Blatte als treffend reproducirt zu finden.

In der Protestantischen Kirchen-Zeitung Nro. 4 d. J. S. 88 will Hr. H(ausrath?) aus dem Inhalte unserer Zeitschrift „jeweils dasjenige zur Kenntnißnahme empfehlen, was auch für christliche Theologen von Erheblichkeit ist", weil nämlich „Geigers Arbeiten auf dem Gebiete der israelitischen Geschichte in neuester Zeit einen so namhaften Einfluß auch auf die Darstellungen des Lebens Jesu und der neutestamentlichen Zeit geübt haben." Er hebt nun aus den drei ersten Heften des letzten Bandes (VI) hervor die Aufsätze: Bileam und Jesus, apokryphische Apokalypsen und Essäer, Maleachi und der jüngere Jesaia, das Salböl bei den Pharisäern und den Evangelisten, Eliezer und Lazarus. In Betreff des letztern bemerkt H. am Ende: „die Ausführung ist sehr scharfsinnig, allein die Identität von Eliezer und Lazarus (Eleazar) wäre erst nachzuweisen." Diesen Nachweis würde dem Referenten jedoch bereits Winer im biblischen Realwörterbuche dargeboten haben; er bemerkt schon, daß Eliezer [im jerusalemischen Thalmud] gewöhnlich in לעזר abgekürzt wird und dieses eben Lazarus ist; ein jeder Zweifel über die Identität des Namens ist gänzlich unberechtigt. — H. schließt seinen kurzen Bericht mit den Worten: „Geigers Zeitschrift verdient unter allen Umständen stete Berücksichtigung der neutestamentlichen Exegeten, umsomehr als Geiger über den Stand der neutestamentlichen

Wissenschaft wohl informirt erscheint und sein rabbinischer Commentar sich meist auf wesentliche Fragen bezieht." Wir unsererseits können uns nur freuen, wenn diese Wechselwirkung jüdischer und christlicher Forschungen endlich eintritt.*) — Freilich ist dies noch immer mit großen Schwierigkeiten verknüpft, meist wird das Urtheil vornehm nach einer zufällig in die Hände gelangten Schrift gefällt, ohne sich um den ganzen Umfang der jüdischen Leistungen zu kümmern. Dies beweist uns eine Aeußerung, die nicht lange vorher aus demselben Kreise hervorging, dem wir die soeben angeführte gerecht würdigende Aussprache verdanken. Wir lesen nämlich in Schenkels „allgemeiner christl. Zeitschrift" vom vor. Jahre (S. 438): Die christliche Arbeit auf diesem Gebiete [nämlich zur Erkenntniß des jüdischen Bewußtseins in der Zeit der Entstehung des Christenthums] harrt immer noch einer ebenbürtigen Ergänzung von jüdischer Seite her. Zwar gewinnt diese jüdisch-theologische Literatur der Neuzeit offenbar täglich an Bedeutung. Aber es wird noch eine Weile dauern, bis jene „bizarre Mischung von reflectirender Nüchternheit und rhetorischem Pathos, von Wunderglaube und Zweifelsucht", wovon Diestel (Jahrbücher für deutsche Theologie, 1868 S. 150) spricht, einer correcten Stellung der Methode und des Urtheils gewichen ist und so durchweg komische Bücher, wie „das Leben Mosis" (1868) von dem Heidelberger Pädagogen Dr. Hermann Reckendorf zur Unmöglichkeit geworden sind. Dagegen ist zum mindesten die Durchschnittslinie eines bessern Strebens von der „Sittenlehre des Judenthums" vertreten, wie sie der Landauer Rabbiner Grünebaum aufgestellt, wiewohl auch er so wenig als sein größeres Vorbild Geiger in Frankfurt sich zur einfachen Anerkennung der Menschlichkeiten entschließen kann, welche den jüdischen Gottesglauben in seinen mosaischen und altisraelitischen Ursprüngen begleiten."

Es ist eben die alte Geschichte von dem Splitter und Balken. Inwiefern die Schrift Reckendorf's das harte Urtheil verdient, weiß ich nicht, da sie mir nicht bekannt geworden; aber wer berechtigt denn von einer schlechten Schrift, wenn es wirklich eine solche ist, auf das ganze Schriftthum zu schließen, wer berechtigt namentlich einen aufgeklärten christlichen Theologen dazu, der doch wahr-

*) Interessant ist, daß die eben besprochenen Aeußerungen der Prot. K.-Z. ziemlich treu in die schwedische politische Zeitung Aftonbladet vom 19. Febr. übergegangen sind, jedoch ohne Angabe der Quelle.

lich die Tollheiten in seinem Kreise tagtäglich wie Pilze aufschießen sieht? Ein Mann wie Diestel, der doch keineswegs mit dem Wunderglauben brechen will, wagt diesen im Judenthum anzuklagen, und die freisinnige christliche Theologie, die in ihrem Kreise sich dennoch nicht von der Verhimmelungssucht, von der Ignorirung menschlicher Schwachheiten und der maßlosen Erhebung zweifelhafter Vorzüge losringen kann, hat den Muth, bei weit weniger sicheren Streitfragen dem Judenthume Befangenheit vorzuwerfen! Das ist eben die Splitterrichterei, die den Balken im eigenen Auge nicht sieht! Um so erfreulicher jedoch ist der Umschwung zum Bessern.

Aus Briefen.

Von Hrn. S. H—m, K—u im Nov.

Sie dürften wohl den jüngst erschienenen Nachlaß Rapoport's noch nicht gesehen haben, obgleich er sich überwiegend mit Ihnen beschäftigt (242 Seiten!), und zwar ausschließlich mit dem ersten Buche Ihrer „Urschrift", also den ersten 100 Seiten derselben, zu welchem noch eine Besprechung des Capitels über Moloch (Urschrift S. 299 ff.) kommt. Selbst wenn Ihnen das Buch nicht zukommen sollte, werden Sie Nichts daran verlieren. Es ist Ihnen nicht minder, als denen, welche Rep. näher gestanden, hinlänglich bekannt, daß derselbe geistig bereits etwa vor dreißig Jahren abgestorben war, und Sie erwarten von seinen Leistungen innerhalb dieser Zeit, zumal wenn die verletzte Eitelkeit, das heuchlerische Hervorkehren seiner Orthodoxie die Antriebe zu seinem schriftstellerischen Auftreten waren, durchaus nichts Ersprießliches und Anregendes. Freilich muß ich bekennen, daß wir hier dennoch über die Hohlheit dieses Buches, über die gänzliche Unfähigkeit, einen kritischen Standpunkt zu begreifen, geschweige einzunehmen, über die gehässige Leidenschaftlichkeit überrascht sind; so unbedeutend, ja so vernichtend für den Ruf des Verewigten hatten wir uns das Buch doch nicht gedacht. Es langweilt durch seine breite Geschwätzigkeit, es widert an durch die Rohheit in Ton und Gesinnung. Nicht einmal eine nebenherlaufende Anregung, eine scharfsinnige Bemerkung durch

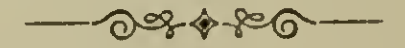
Herbeitragung unbeachtet gebliebener Stellen, was doch bei den älteren Arbeiten Rap.'s zuweilen für unbegründete Annahmen entschädigte, ist hier auf diesem weiten öden Raume zu finden. Um Ihnen nur eine kleine Probe von der grauenvollen Dürre zu geben, zu der sein Geist eingeschrumpft war', mögen ein Paar kleine Anführungen genügen. S. 10 hält er sich darüber auf, daß Sie Zaddikim mit Doppel-d schreiben, da doch das Dagesch bei Gimel und Daleth nur verstärkend, nicht verdoppelnd stehe. Er wußte also nicht, daß die Begad-Kefath außer dem Dagesch lene auch, wo die Form es verlangt, ein Dagesch forte annehmen, was natürlich bei Zaddik der Fall ist. S. 166 will er die auffallende Construktion des הרה mit מן, welche nur bei den Töchtern Lot's (1 Mos. 19, 36) vorkommt, während das Wort sonst immer mit Lamed construirt wird, erklären. Mit Lamed, meint er, wird das Wort verbunden, wenn die Schmangerschaft von dem Manne auch als ihm angehörig anerkannt wird, nicht so wenn er sie abweist, wie dies bei Lot der Fall war, der den Beischlaf in der Trunkenheit vollzogen und die Verantwortlichkeit dafür nicht übernommen habe! Ein prächtiges Peschätl, von dem es schade ist, daß es nicht im Alschech steht. Aber auch nicht einmal Proben solchen in die Irre gehenden Scharfsinnes kommen sonst vor. Sein Conservatismus ist dürr und geht so weit, daß er die alten in der Krim gefundenen Handschriften mit babylonischer Punktation (über den Buchstaben) und babylonischen Lesarten, als das Werk eines neuen betrügerischen Karäers betrachtet (S. 4 und 195)! *)

---

*) [In ähnlicher Weise pocht R. auf den Umstand, daß die Ausgabe der griechischen Siebziger-Uebersetzung durch Arias Montanus, welche ihm vorlag, an vielen Orten, wo ich deren Uebersetzung als von unserem hebräischen Texte abweichend bezeichne, eine mit dem Originale vollständig übereinstimmende Recension aufzeigt, und er stellt den naiven kritischen Kanon auf, diejenige Recension der 70 verdiene den Vorzug, welche sich eng an unsern hebräischen Text hält. Der gute Mann wußte nicht, oder wollte es nicht wissen, daß Arias Montanus offenbar die 70 in der Gestalt wiedergab, wie die Antwerpner Polyglotte sie darbot, diese aber blos die complutensische copirte; die Herausgeber der complutensischen haben aber eingeständlich nach eigenem Belieben den griechischen Text nach dem hebr. Originale — wenigstens soweit die Vulgata mit ihm übereinstimmt — umgeändert, d. h. sie katholisch getauft. Den Kritiker R., wie den jüdisch orthodoxen Rabbiner R. mag freilich seine Unwissenheit entschuldigen. Noch weniger erträglich ist dieselbe jedoch und versteigt sich zur Unverschämtheit, wenn der im Griechi-

Kurz, der Mann ist unverantwortlich, da ihm die volle Zurechnungsfähigkeit abging, er ist es umsomehr, da er selbst das Buch nicht veröffentlicht, sondern als kindisch gewordener Greis sich für sich mit seinem werthlosen Spielzeug gefreut hat. Unbegreiflich bleibt aber der Mangel an Pietät von den Erben. Herr David Rapoport, der doch auch als „Saul unter den Propheten" hier erscheint (S. 85 und 130), hätte für den Ruf seines Vaters mehr besorgt sein sollen; eingedenk des Spruches: Es kehrt der Staub zur Erde zurück, hätte er diesen der Erde und baldigster Vergessenheit angehörigen Theil späterer Geistesentleerung von Seiten seines Vaters diesem mit in das Grab geben sollen. Ob der übrige Nachlaß Besseres enthält, weiß ich nicht, doch glaube ich es kaum, da er noch weit ungeordneter und skizzenhafter zu sein, aus flüchtigen unreifen Aufzeichnungen zu bestehen scheint. Friede seiner Asche!

schen kaum stammelnde Mann sich zum Richter über das Verständniß einer griechischen Stelle aufwirft (S. 231)! Er hätte besser gethan, er wäre bei einem polnischen Jargon geblieben. G.]



Abhandlungen.

I.

Der Brauch in den Tagen zwischen dem Pessach- und Schabnothfeste sich der Eheschließung zu enthalten, ist heidnischen Ursprungs.

Von

Dr. Landsberger, Großh. Hess. Landrabbiner.

Kann irgend ein Herrscher mit Recht behaupten: „Die Sonne geht in meinem Staat nicht unter," so ist dies der Aberglaube. Sein Reich erstreckt sich so weit die Sonne scheint, seinem Scepter ist die ganze bewohnte Welt unterworfen. Seine Herrschaft begann mit der Entstehung des Menschengeschlechts und wird auch erst mit demselben wieder aufhören. Denn der Aberglaube wurzelt in des Menschen Hang zum Wunderbaren, und dieser Hang ist der menschlichen Seele von der Natur eingeimpft. Darum werden auch nicht nur rohe, ungebildete Menschen vom Aberglauben beherrscht; es sind vielmehr, wie dies geschichtlich nachweisbar, häufig selbst aufgeklärte Köpfe, erleuchtete Geister, ja die größten Freidenker von ihm nicht frei.

Aus diesem natürlichen Hange erklärt sich auch die Contagiosität des Aberglaubens. Wie manche physische Uebel ist nehmlich auch dieses geistige unleugbar von ansteckender Wirkung. Wie viele Menschen nehmen nicht diesen oder jenen Aberglauben in sich auf, weil ihm Verwandte, Freunde, Nachbarn huldigen! Freilich kommt es hierbei, wie bei leiblichen Krankheiten, auf die größere oder geringere Ansteckungsdisposition des Einzelnen an.

Und wie mit einzelnen Menschen verhält es sich auch mit

ganzen Völkerschaften. Der Aberglaube fand bei den cultivirtesten wie bei den barbarischesten Nationen Thür und Thor geöffnet, und war der Schöpfer populärer Sitten und Bräuche, denen man ein religiöses Gepräge aufzudrücken bemüht war.

Diese Bräuche mit den ihnen zu Grunde liegenden Ideen gingen dann von dem Volke, dem sie entstammt waren, mittels des geistigen Ansteckungsprocesses oft zu solchen Völkern über, die mit jenem in engerem Verkehre standen, oder gar vermischt unter ihm lebten. Hierbei erging es aber diesen Bräuchen wie dem Auswanderer, der, seiner heimathlichen Stätte den Rücken kehrend, in einem andern Lande, in der Mitte eines anderen Volkes sich ansiedelt. Er vertauscht allmälich die in seiner ursprünglichen Heimath angenommenen Sitten und Gewohnheiten gegen die in seinem neuen Vaterlande waltenden, so zwar, daß er zuletzt seiner Umgebung durchaus nicht mehr als Einwanderer, sondern als Eingeborener erscheint.

Ebenso verloren auch jene Bräuche in der Fremde ihr ursprüngliches Gepräge und nahmen, sich je nach der Geistesbeschaffenheit und Anschauungsweise des Volkes modificirend, bei welchem sie Aufnahme fanden, das characteristische Colorit desselben an.

Wie viele abergläubische Ideen und Bräuche haben sich nicht auf diese Weise bei den Juden Eingang verschafft und tief in ihren Geist eingelebt, während ihres Aufenthaltes in Babylon, durch ihren Verkehr mit Griechenland, zur Zeit der römischen Oberherrschaft in Judäa, und im Lande der Römer! Der Satan mit seinem Troß von Teufeln und Teufelinnen, das Bannen der bösen Geister, der ganze Amuletten-Humbug, die kabbalistischen Täfelchen für die Wochenstuben u. dgl. m., ja, wie der geistvolle Kirchheim erst vor kurzem in diesen Blättern nachgewiesen, selbst der symbolische Gebrauch am Neujahrstag in einen Fluß oder Bach Brodkrümchen zu werfen und dabei die Worte Michas zu recitiren „und Du wirst in die Tiefen des Meeres all' ihre Sünden werfen," — sind ja nichts als Ausgeburten des Aberglaubens anderer Völker, nichts als naturalisirte Fremdlinge auf jüdischem Boden.

Zu diesen Fremdlingen zählt indessen auch der herrschende Brauch in der sogenannten Sphirah, d. i. in den Tagen zwischen dem Peßach- und dem Schabuothfeste, nicht zu heirathen. Ja so ursprünglich jüdisch dieser Brauch auch erscheinen möchte, ist er doch nur das Product *heidnischer* Anschauungen, nur von *heidnisch*

religiösem Gebiete in das des Judenthums eingewandert und da nationalisirt worden, eine Ansicht, deren Begründung in folgender Erörterung versucht werden soll.

Von dem Brauche selbst und dessen Motiven berichtet R. Jakob ben Ascher im Tur Orach chajim 493 in nachstehender Weise:

„Es herrscht allenthalben die Sitte, sich zwischen Peßach „und Azereth des Heirathens zu enthalten. Die Ursache „hiervon ist, daß man sich in diesem Zeitraume nicht zu sehr „der Freude hingebe, weil in demselben die Schüler R. Akibas „gestorben. R. Isaak ibn Giat bemerkt jedoch, daß sich dieser „Brauch nur auf die eigentliche Heimführung beschränke, weil „im Grunde diese den Hauptanlaß zur Freude bietet. Sich „zu verloben und den Trauungsact zu vollziehen ist demnach „in dieser Zeit gestattet. Aber auch derjenige, der, gegen „den Brauch verstoßend, die Braut heimgeführt, ist dafür „nicht zu bestrafen, sondern dies nur im Vorhinein dem zu „verbieten, der es thun will. So lautet auch die Entscheidung der Gaonen."

Den oben angegebenen Grund verwerfend, motivirt denselben Brauch in andrer Weise R. Jakob ben Aschers Zeitgenosse, R. Jerucham, der gleich diesem zu Ascheris Schülern zählt. In seinem Sepher Adam wechawah 5, 4. hebt er nehmlich hervor, daß man zum Omer gleichwie zum Opfer einer von ihrem Manne als des Ehebruchs verdächtig angeklagten Ehefrau (Sotah) sich der Gerste bediente, und fügt bei: „Darum heirathet man nicht und läßt sich den Bart wachsen (in der Zeit des Omer); obgleich man als Grund dafür aufgestellt, daß die 12,000 Schülerpare R. Akibas in dieser Zeit gestorben."

R. Jerucham erblickt augenscheinlich in dem Gerstenopfer des Omer eine schlechte Vorbedeutung für die eheliche Treue der heimzuführenden Braut, weil auch für die der Untreue verdächtige Ehefrau ein Gerstenopfer (Minchath Knaoth) darzubringen war.

Mit einer dritten Ursache des fraglichen Brauches macht uns der schon um die Mitte des 13. Jahrhunderts lebende Verfasser des Schibole leket, Zedekijah bar Abraham harophe, bekannt, und in seine Fußtapfen tretend, R. Jechiel, Verfasser des Buches Tanja.

Wir lesen nehmlich im Schibole leket 7, 74. außer dem Tode der Schüler R. Akibas im Namen eines verstorbenen Erklärers

noch als Grund verzeichnet, „weil die dahingeschiedenen Frevler gerade so viele Tage ihre Höllenstrafe leiden müssen, als man von Peßach bis Schabuoth zählt.“

Die Angabe so vieler, von einander abweichender Gründe zeigt zur Genüge, daß man mit dem eigentlichen Grunde des im Volke festwurzelnden Brauches nicht bekannt war, und man sich Mühe gab, einen solchen aufzufinden, um jenem Brauche die religiöse Weihe zu ertheilen. Der zuerst angeführte Grund überragt indessen an Alter die übrigen beiden, wie dies aus folgendem Gutachten hervorgeht, das R. Jerucham im Sepher Adam wechawah 22, 2. heranzieht:

„G. Haï Gaon“, lesen wir hier, „erwiderte auf eine an ihn ergangene Anfrage, daß wol erlaubt sei zwischen Peßach und Azereth einen Trauungsact zu vollziehen, jedoch nicht sich mit der Neuvermählten ehelich zu vereinigen und ein Hochzeitsmahl zu veranstalten, weil nur die letzteren beiden Anlaß zur Freude geben. Daher bescheide man jeden Fragsteller, in dieser Zeit seine Braut nicht heimzuführen, da die Schüler des R. Akiba alle zwischen Peßach und Azereth an der Rachenbräune gestorben, weil sie sich gegenseitig nicht ehrerbietig begegneten. Verstößt indessen Jemand gegen diesen Bescheid, so darf er in keinerlei Weise dafür bestraft werden.“

Erhellt aber aus diesem Citate R. Jeruchams, daß man schon zu Anfange des 11. Jahrhunderts den fraglichen Brauch durch den Tod der Schüler R. Akibas motivirte, so wird das weit höhere Alter dieser Begründung durch das Sepher Schaare Tschubah documentirt. In dieser Gutachtensammlung der Gaonen lesen wir nehmlich ed. Fischel, Leipzig ת״ר״יח S. כו, Zeichen 278 unter den Responsen des R. Natronaj Gaon, die sich von Zeichen 274—281 erstrecken:

„Auf Eure Frage, ob es ein bloßer Brauch oder ein religiöses Verbot (Issur) sei, daß man zwischen Peßach und Azereth weder einen Trauungsact vollzieht, noch die Braut heimführt, erwidere ich Euch: Erfahret, daß es nicht ein religiöses Verbot, sondern nur ein „Trauerbrauch“ ist; denn also erzählen die Weisen: 12,000 Schülerpaare hatte R. Akiba und Alle starben zwischen Peßach und Azereth, weil sie sich gegenseitig nicht ehrerbietig begegnet, und alle starben sie an einer ungewöhnlichen Todesart, an

der Rachenbräune. Seit jener Zeit pflegten unsre Vorfahren des Brauches, in diesen Tagen keine Braut heimzuführen. Wer aber gegen diesen Brauch verstoßend, dennoch seine Braut heimführt, darf in keinerlei Weise bestraft werden; dem Fragsteller aber antwortet man von Vornherein nicht, daß er die Braut heimführen dürfe. Was jedoch den Trauungsact anlangt, so darf ihn Jeder nach Belieben zwischen Peßach und Azereth vollziehen, weil die Hauptfreude nur durch die Heimführung veranlaßt wird."

Die Identität dieser beiden, zum Behufe des Vergleiches wörtlich angeführten Gutachten ist in die Augen springend, man sieht sich daher zu der Annahme gezwungen, daß irrthümlicher Weise dem Haï Gaon eine Entscheidung in den Mund gelegt worden, die aus der Feder Natronaï Gaons geflossen.

Dieses Responsum Natronajs ist auch, beiläufig bemerkt, die Quelle, aus welcher R. Isaak Giat die Entscheidung geschöpft, die R. Jakob ben Ascher a. d. a. O. des Tur heranzieht, und welche R. Jakob selbst bei seiner Aeußerung „So lautet auch die Entscheidung der Gaonen," ins Auge gefaßt.

Welcher Gaon Natronaj aber, ob R. Natronaj ben Nehemia in Pumbaditha, dessen Funktion im Jahre 719 begann, oder R. Natronaj ben Hilaï in Sora, der, nach Grätz, 859—869 fungirte, als Autor des genannten Gutachtens zu betrachten sei, ist aus dem Schaare Tschubah nicht ersichtlich. Ich glaube indessen nicht fehl zu greifen, wenn ich den ersteren als Verfasser annehme, und somit constatire, daß schon zu Anfange des 8. Jahrhunderts der Tod der Schüler R. Akibas als Ursache des Brauches zwischen Peßach und Azereth nicht zu heirathen Aufnahme gefunden. Um diese Zeit muß nehmlich der Brauch selbst schon allgemein unter den Juden verbreitet und also auch das Streben vorhanden gewesen sein, ihn auf irgend eine Weise zu begründen. Ja, die ersten Keime des Brauches dürften in der That schon zur Zeit R. Akibas in den Geistesboden der Juden Wurzel geschlagen haben. Denn meiner Ueberzeugung nach haben ihn die Juden im Verkehre mit den Römern, oder besser, während ihres Aufenthaltes in Rom und den römischen Landen kennen gelernt und bei sich eingebürgert.

Bei den Römern herrschte nehmlich seit uralten Zeiten die Sitte im Mai nicht zu heirathen, weil in diesem Monat die Geister der Verstorbenen durch besondere Ceremonien gesühnt, die soge=

nannten Lemurien gefeiert wurden. Die Römer glaubten, daß die Seelen der Dahingeschiedenen, besonders derer, die auf Erden ein ruchloses Leben geführt, als Lemuren, Larven oder Momien, eine Art Spukgespenster, in nächtlicher Stunde umherstreifen, und hierbei die Lebenden necken und erschrecken. Zur Sühne derselben und zugleich um das Haus zu reinigen, erhob sich daher am 9. 11. und 13. Mai, drei Nächte hindurch, um die Mitternachtstunde der Hausherr, ging, die Stille nicht durch den Tritt zu unterbrechen, barfuß vor die Thüre, und machte hierbei mit den dicht zusammengefügten Fingern, den Daumen in der Mitte, fortwährend gewisse Zeichen, um jeden ihm etwa entgegenkommenden leichten Schatten von sich fern zu halten. Hierauf wusch er drei Male die Hände in einer fließenden Quelle, wandte sich und steckte schwarze Bohnen in den Mund. Diese warf er hinter sich und sprach dabei neun Male ohne sich umzuschauen: „Diese werfe ich euch, mit diesen Bohnen erkaufe ich mich und die Meinigen." Man war der Meinung, daß die Schatten hinter ihm die Bohnen auflasen. Hierauf wusch er sich abermals die Hände, schlug eherne Becken zusammen und rief: „Geht hinaus ihr Geister des Hauses!" War dieß wiederum neun Male gesprochen, so durfte er sich umschauen, weil die Geister oder Gespenster nunmehr gebannt waren. *)

Während dieser Tage blieben die Tempel geschlossen, auch waren dieß

„Weder den Hochzeitsfackeln der Wittwe, noch denen der Jungfrau
Günstige Zeiten; nicht lange lebte die sich
„Da vermählte. Deshalb sagt man, berührt dich ein Sprichwort:
„Schlechte Frauenzimmer vermählen im Mai sich."**)

Eine Feier zur Sühne der Verstorbenen fand in Rom übrigens auch im Februar, die sogenannten Feralien, statt. Während dieser Zeit durfte ebenfalls keine Ehe geschlossen werden;***) die Sühne

---

*) Ovid Fast. lib. V 429 ff.

**) Ovid Fast lib. V 487—490:
„Nec viduae taedis eadem nec virginis apta
„Tempora. quae nupsit, non diuturna fuit.
„Hac quoque de causa, si te proverbia tangunt,
„Mense malus Maio nubere volgus ait."

***) Ovid Fast. II, 555 ff.

im Monat Mai ist jedoch die ältere, sie wurde schon zur Zeit gefeiert, als dort das Jahr nur aus zehn Monaten bestand, der Januar und Februar also noch gar nicht existirten.*) Die Sitte im Mai sich der Eheschließungen zu enthalten scheint auch die gleiche im Februar überdauert zu haben. Zu dieser Annahme berechtigt der Umstand, daß der, ungefähr ein Jahrhundert nach Ovid verstorbene, Plutarch unter seinen römischen Fragen, *Ῥωμαϊκά*, nach der Ursache forscht, warum bei den Römern die Frauen im Mai nicht heirathen**), während er denselben Brauch im Februar ganz ignorirt.

Aus Plutarchs betreffender Frage geht auch hervor, daß man zu seiner Zeit der Ursache jener Sitte nicht mehr ganz eingedenk war. Denn er stellt die Frage auf: „Geschieht dieß etwa, weil der Mai zwischen dem April und Juni liegt, von welchen jener der Venus, dieser der Juno, als Göttinnen des Ehestandes, geweihet ist, und man also dem Mai entweder zuvorkommt, oder noch ein wenig wartet? Oder, weil in diesem Monat das größte Reinigungsfest gehalten wird, in welchem man früher Menschen in die Tiber warf, jetzt aber Bilder? Oder weil viele Lateiner in diesem Monat den Todten opfern? . . . Es mag auch sein, daß der Mai vom höheren Alter (major) und der Juni vom jüngeren (junior) seinen Namen führt. Zur Hochzeit eignet sich aber am besten das Jugendliche. . . . Um deswillen nun schließt man im Mai keine Ehe, sondern wartet den unmittelbar darauffolgenden Juni ab."

Da indessen der ältere römische Ovid durch die Todtensühneopfer, die Feier der Lemurien, allein, die auch Plutarch unter den von ihm aufgestellten Gründen anführt, den Brauch, im Mai nicht zu heirathen, motivirt, so steht es fest, daß diese Sitte in Rom eingeführt wurde und herrschend blieb, weil man glaubte, daß die bösen Geister der Verstorbenen, Lemuren, auf die in diesem Monat geschlossenen Ehen ungünstig einwirken, so zwar, daß, wie aus den oben citirten Worten Ovids erhellt, solche Ehen durch den Tod der Frauen früh gelöst werden.***)

---

*) Ov. Fast. V 423 ff.

**) Fr. 86. *Διὰ τί τοῦ Μαΐου οὐκ ἄγονται γυναῖκας.*

***) . . . . quae nupsit, non diuturna fuit.

Diese abergläubische Vorstellung und der in deren Folge eingeführte Brauch gingen indessen von den Römern auch auf andere Völker über. Ihnen begegnen wir noch im 17. Jahrhundert bei den Franzosen; der ersteren, der Vorstellung, freilich schon in modificirter Weise d. h. ohne die heidnische Anschauung, daß in dem genannten Monat nächtlich die Lemuren herumstreifen und auf das Leben der neuvermählten Frau verderblich influiren, sondern nur als Glauben, daß im Monat Mai geschlossene Ehen sich in irgend einer Art unglücklich gestalten.

So lesen wir in Bayle's Pensées diverses:*) „Ich sehe täglich Leute, die es vermeiden, sich im Monat Mai zu verheirathen, weil sie gehört, daß man seit undenklicher Zeit geglaubt, daß dies Unglück bringe. Ich zweifle nicht, daß dieser Aberglaube, den wir vom alten Rom überkommen, und der sich auf das in diesem Monat gefeierte Fest der bösen Geister, Lemuralien, gründete, bis ans Ende der Jahrhunderte unter den Christen bestehen werde. Denn um ihn in einer Familie zu erhalten, braucht sich nur Jemand zu erinnern, daß ein Großvater oder ein Onkel diesen Scrupel gehabt habe. Dies ist ein unbesiegbarer Grund, der einen um so größern Eindruck auf den Geist ausübt, als man sieht, daß selbst verständige Menschen in demselben Wahn befangen sind. In der That gibt es Leute, die ohne abergläubisch zu sein, ihre Hochzeit, um dem Monat Mai auszuweichen, später oder früher feiern, weil ihnen daran liegt, daß man nicht glaube, daß sie sich selbst ein Mißgeschick zuziehen. Man darf nichts in dieser Welt vernachlässigen."

Und wie in Frankreich im 17. Jahrhundert, so fand noch zu Ende des 18. Jahrhunderts in Schottland jener Aberglaube seine Verehrer.

Dies berichtet uns Walter Scott in dem dritten seiner „Briefe über Dämonologie und Zauberei,**) nachdem er einen andern von den Römern zu den Schotten gewanderten Brauch der Bräute besprochen.

„In gleicher Weise," erzählt er, „vermeiden die Schotten, selbst in den höheren Ständen, im Monat Mai eine Ehe zu

---

*) S. 100.

**) „Lettres on Demonology and Witchcraft," etc. Paris 1831, p. 104.

schließen, obgleich dieser herrliche Monat mit seinen Blumen und Zephyren, in jeder Beziehung für eine solche Feier so sehr geeignet erscheint. Es wurde besonders der Ehe Marias (Maria Stuarts) mit dem ruchlosen Grafen von Bothwell vorgeworfen, daß die Vereinigung in diesem verbotenen Monat geschlossen worden. Dieses Vorurtheil wurzelte bei den Schotten so tief, daß im Jahre 1684 ein Verein von Schwärmern, Gibbiten genannt, den Vorsatz faßten, ihm, unter einer langen Reihe von Fest- und Fasttagen und papistischen Ueberbleibseln, zu entsagen, u. s. w. Diese Beanstandung einer Hochzeitsfeier in dem heitern Monat Mai, der gerade für das Freien vortheilhaft erscheint, ist ebenfalls den römischen Heiden entlehnt, was, wenn es jenen Fanatikern bekannt gewesen wäre, sie wol noch mehr angefeuert hätte, gegen die Uebung dieses Brauches ein Anathema zu schleudern. Die Alten haben es uns als Regel hinterlassen, daß nur schlechte Frauenzimmer in diesem Monat heirathen."

Uebrigens hat sich, wenn auch nicht jener Brauch, so doch der ihm zu Grunde liegende Wahn, daß der Mai gleichsam ein Spukmonat der bösen Geister sei, von Roms Geistesboden auch in den deutschen verpflanzt. Wenigstens erkennt Soldan in seiner Geschichte der Hexenprocesse*) in dem Volksglauben an die durch Göthes Faust klassisch gewordene Walpurgisnacht, die Nacht vom 30. April zum 1. Mai, in welcher die Hexen auf dem Blocksberg ihren Sabbath feiern, und außerdem noch in andren, während dieser Nacht in mancher Gegend Deutschlands geübten, den Spuk bannenden Volksbräuchen, ein Erbe des alten, an den Mai geknüpften römischen Aberglaubens.

Und sollten die Juden, die Jahrhunderte lang mit den Römern im engsten Verkehre, unter ihrer Herrschaft standen, und von denen viele Tausende in Rom und römischen Reichen lebten, von diesem römischen Aberglauben nicht auch inficirt worden sein, sie, die schon in Babylon den Glauben an neckende, erschreckende und Schaden bringende böse Geister in sich aufgenommen und auf heimischem Boden gehegt und gepflegt hatten? sollten die Sclaven oder Freigelassenen im Lande ihrer Besieger der Landessitte zum Trotz, im Mai Ehen geschlossen haben? — Credat Judaeus Apella! —

*) S. 242 ff.

Anfangs mochten die Juden in Rom wol nur aus Unterwürfigkeit oder aus Gründen der Klugheit dem herrschenden Brauche sich accommodirt, des Heirathens im *Mai* sich auch wol nur enthalten haben, damit nicht ihre Töchter und Frauen, dem oben erwähnten Volkssprichworte zufolge, als *schlechte Frauenzimmer* in den Augen ihrer Unterjocher erschienen; allmälig aber gewann sicherlich jener Aberglaube selbst Herrschaft über sie, verschaffte sich bei ihnen die Idee Eingang, daß der Monat *Mai* den in ihm Vermählten *Verderben*, der *jungen Frau* vielleicht gar den *Tod* bringe. Dadurch aber lebte sich der Brauch um so tiefer in die jüdische Volkssitte ein, vererbte sich von Geschlecht auf Geschlecht und wanderte mit der Zeit auch zu *den* Juden, die nicht in römischen Landen angesiedelt waren.

Bei dieser Wanderung mußte sich jedoch der römische Brauch eine Umwandlung gefallen lassen. Da nehmlich die Juden, namentlich im Orient, die Zeit nicht nach dem römischen Kalender berechneten, sah man sich, um den Brauch zu nationalisiren, gezwungen dem *römischen* Mai den parallelen *jüdischen* Monat zu substituiren. Dem Mai entspricht aber vollständig der Ijar, den die Bibel wegen seiner Blumen- und Blüthenpracht Jerach Siw, Glanzmonat, nennt. Durch diese Metamorphose der Zeitbezeichnung entschwand aber nach und nach dem Gedächtnisse der Juden ganz und gar der fremde Ursprung des Gebrauches; man betrachtete ihn als einheimischen, echt jüdischen — und suchte nach seinem vermeintlich *jüdisch* geschichtlichen Grunde, um ihn, zufolge des Grundsatzes: „מנהג של ישראל תורה," als einen religiösen zu sanctioniren. Da fand man denn im Talmud den Bericht, daß 24,000 oder mindestens 12,000 Schüler des R. Akiba *zwischen Peßach und Azereth* gestorben — und was war, da der Monat Ijar gerade in diese Zeit fällt, nun natürlicher, als daß man glaubte, die Quelle des Brauches entdeckt zu haben, ihm, dessen Hintergrund ohnehin die Vorstellung bildete, diese Zeit sei für das Leben der Neuvermählten Gefahr bringend, diesen traurigen Vorfall als Fundament unterzulegen? —

Ja, man ging hierbei noch weiter. Man übertrug, um den Connex des talmudischen Berichtes mit dem herrschenden Brauche augenscheinlicher zu machen, die *unbestimmte* Zeitangabe des Talmud auf die durch den Usus *festbestimmte* Zeit der eingeführten Sitte. Man sagte nehmlich bei der Sanctionirung des

Brauches nicht: Es ist Volkssitte im Monat Ijar nicht zu heirathen," sondern es ist Volkssitte zwischen Peßach und Azereth nicht zu heirathen, weil der Talmud erzählt, 24,000 Schüler R. Akibas sind zwischen Peßach und Azereth gestorben," obgleich diese Sitte sich wie heut zu Tage so auch damals nur auf den Monat Ijar erstreckte.

Die Auffindung dieses plausiblen Grundes aber, der die betreffende Zeit nicht nur als eine gefahrvolle rechtfertigte, sondern gleichzeitig zu einer Trauerzeit stempelte, wurde später die Veranlassung zu einem zweiten Brauche, den, wie aus R. Natronajs Gutachten klar hervorgeht, die früheren Geschlechter durchaus nicht kannten. Ich meine hier den Brauch, sich, wie in einer Trauerzeit überhaupt, den Bart nicht zu scheeren.

Außerdem hatte die Angabe jenes Grundes zur Folge, daß man unter dem unbestimmten talmudischen Ausdrucke „zwischen Peßach und Azereth" bald die ganze Zeit vom 2. Tage Peßach bis Azereth verstand und somit alle Tage des Omerzählens als den Eheschließungen gefährlich betrachtete, wie dieß aus allen Religions-Codices hervorgeht.

Gegen diese Anschauung stritt indessen der herrschende Brauch, der sich, wie bereits oben bemerkt, nur auf den Monat Ijar beschränkte. Um diesen Widerspruch zu lösen, gab man als Entschuldigungsgrund die Bestimmung an, daß im ganzen Monate Nissan, und vom Neumond Siwan ab bis Azereth das sogenannte Tachnun-Gebet nicht recitirt werde, weshalb diese Tage gleichsam als Halbfesttage erscheinen und demnach gegen die drohende Gefahr gefeit seien.

Merkwürdig bleibt indessen die exceptionelle Stellung des 33. Tages im Omer, ל"ג בעומר, von welchem ab selbst der strenge R. Moses Isserles, רמ"א, die Hochzeitsfeier gestattet, und an welchem bekanntlich Ehen geschlossen werden.

Die späteren Gesetzeslehrer strengen sich allerdings an diese Erscheinung zu erklären. Die Einen bemerken, es blieben nur 32 Tage übrig, wenn man die 7 Peßachtage, die 7 Sabbathe zwischen Peßach und Azereth und die 3 Neumondstage des Ijar und Siwan, also 17 Tage von den zu zählenden 49 Omertagen abziehe, weshalb denn vom 33. Tage ab zu heirathen erlaubt sei. Die Anderen motiviren dies durch eine Variante im Midrasch bezüglich des Todes der Schüler R. Akibas. Hier soll es nehmlich nicht wie im

Talmud heißen, sie starben zwischen Peßach und Azereth, sondern „von Peßach bis Praß hazereth" und Praß bedeutet die Hälfte der dem Feste vorangehenden 30 Tage, also 15 Tage vor Azereth, von welcher Zeit ab unter R. Akibas Schülern ein Todesfall nicht mehr vorgekommen.*)

Beide Gründe sind jedoch durchaus nicht stichhaltig. Der erste nicht, weil, wie bereits R. Jerucham**) und R. Josua ibn Schoeb***) im Namen der Tosaphot bemerken, die angeführte Berechnung blos nachweist, daß von den 49 Omertagen nach Abzug jener 17 Tage überhaupt nur 32 für die Schließung von Ehen ungeeignete Tage übrig bleiben, keinesweges aber die Volkssitte erklärt wird, daß man den 33. Omertag als Ausnahme betrachtet, oder daß gar, wie die Gesetzeslehrer behaupten, von diesem Tage ab bis zum Azereth Hochzeitsfeste zu feiern gestattet wäre. Zufolge des zweiten Grundes aber müßte nicht bereits am 33., sondern erst am 35. Tage zu heirathen erlaubt sein, weil ja erst dieser der 15. Tag vor dem Feste ist.

Demnach ist es nothwendig, eine andere Ursache für die Ausnahmestellung des 33. Omertages aufzusuchen. Diese ist auch leicht zu finden, wenn man in Erwägung zieht, daß der Volkssitte gemäß noch in der Gegenwart trotz der Erlaubniß der späteren Gesetzeslehrer, von diesem Tage ab Hochzeiten zu feiern, nur der 33. Tag zu solchen Feierlichkeiten benützt wird, an den anderen Tagen des Monats Ijar aber bis zum Neumondstage des Siwan nach wie vor Eheschließungen gemieden werden.

Wie nehmlich nach obiger Erörterung der Brauch zwischen Peßach und Azereth sich des Heirathens zu enthalten, nicht mit den Omertagen, sondern mit dem Monat Ijar, dem jüdischen Substituten des römischen Mai, in Verbindung steht, so hängt auch die Ausnahme nicht mit dem 33. Tage des Omer, sondern mit jenes Monats 18. Tage zusammen, auf den immer der 33. Tag

---

*) Ueber beide Gründe vgl. Sepher adam weechawa 5, 4. Joseph Karo (Beth Josep) und Moses Isserles (Darke Moscheh) zur betr. St. des Tur or. Chaj. u. m. a. — Ueber Praß vgl. Schkalim III, 1. Hal. 1. —

) Seph. ad. wech. a. a. O. und *) Joseph Karo a. a. O., an beiden Stellen werden nur 16 Abzugstage aufgezählt, der Neumondstag Siwan nehmlich nicht mitgerechnet, so daß der 34. Tag erst als Ausnahme erscheint. —

des Omer fällt. Wenn man indessen den Ausnahmetag stets als den 33. Omer und niemals als den 18. Ijar bezeichnet, so liegt der Grund darin, daß man, wie oben auseinandergesetzt worden, in späterer Zeit den Brauch selbst irrthümlicher Weise mit den 49 Omertagen in Zusammenhang gebracht.*) Dem 18. Monatstage aber wurde meines Erachtens nur deshalb die Ausnahmestellung angewiesen, weil die Zahl 18 im Hebräischen durch חי ausgedrückt wird. Da nehmlich חי in dieser Sprache „Leben" bedeutet, so glaubt man in diesem Tage ein Präservativmittel gegen den Tod, einen Damm gegen den verderblichen, das Leben der im Monat Ijar Vermählten bedrohenden Einfluß der bösen Geister gefunden zu haben.

Schreiben ja die Juden der Zahl חי noch heut' zu Tage die gleiche Kraft zu, wie dies schon die Spenden bei Gebeten für Kranke oder sonstigen Gelegenheiten zur Genüge bekunden.

Gegen diese meine Ansicht könnte allerdings geltend gemacht werden, daß dies Spiel mit dem Zahlenwerthe der Buchstaben erst ein Product der kabbalistischen Anschauungen einer späteren Zeit sei, der 18. Ijar oder der 33. Omertag aber bereits früher als Ausnahmetag betrachtet wurde. Das letztere ist jedoch meines Wissens durchaus nicht nachzuweisen. In dem oben mitgetheilten Gutachten des Gaon Natronaj wenigstens geschieht dessen keine Erwähnung und auch der Verfasser des Schibole leket, der angibt, daß an manchen Orten bis zum Neumondstage des Ijar Hochzeiten gefeiert werden, theilt ausdrücklich mit, daß nach dieser Zeit Eheschließungen gemieden werden, ohne zugleich den 33. Omertag als Ausnahme zu bezeichnen.**)

Indessen kennen diese Ausnahmen bereits R. Jakob ben Ascher und R. Jerucham, ja selbst die Tosaphot, die unsrer obigen Mittheilung zufolge, von dem letzteren, wie von R. Josua ibn Schoeb herangezogen werden. Diese nicht näher bezeichneten Tosaphot

*) Dieser vermeintliche Zusammenhang ist es auch, der den Verfasser des Schibole leket verleitet, den Brauch durch die 49 Tage der Höllenstrafe, und R. Jerucham ihn durch das Gerstenopfer der Sotah zu motiviren, obgleich dadurch die Sitte in den Omertagen den Bart nicht zu scheren, von welcher R. Jerucham ebenfalls spricht, ganz ungerechtfertigt erscheint.

**) ויש מקומות שנוהגין לישא עד ר"ח אבל לאחר ר"ח נוהגין שלא לישא a. o. a. O. —

jedoch sind unbestimmten Datums und können erst um die Mitte des 13. Jahrhunderts verfaßt sein,*) während die Kabbala schon gegen Ende des 12. Jahrhunderts oder zu Anfang des 13. Jahrh. sich auf jüdischem Geistesboden entfaltete.

Freilich dürfte hiergegen der Einwand erhoben werden, daß die Kabbala von ihrem Ursprunge bis zu dem kabbalistischen Spiele mit den Zahlenwerthen einen gar weiten Weg zu durchlaufen hatte und daß der Gematria-Schwindel erst im 16. Säculum, durch den Aschkenasi R. Isaac (Ari) zu voller Blüthe kam; indessen hat bereits Abraham Abulafia aus Saragossa (1240—1291) Notaricon und Gematria als vortreffliche Mittel betrachtet, mit der Geisterwelt in Wechselverkehr zu treten.**) Hieraus aber ließe sich vielleicht schließen, daß sich auch bereits vor ihm hirnverbrannte Köpfe mit diesen kabbalistischen Alfanzereien befaßt haben.

Doch selbst wenn das Spiel mit der Zahl 18 sich als das Product einer viel späteren Zeit documentirte, könnte dieß dennoch nicht meine Ansicht über den 33. Tag im Omer erschüttern. Denn es kommt hier nicht sowohl auf die Zahl 18, als auf den Gleichklang der Buchstaben חי, deren man sich im Laufe der Rede immer zur Bezeichnung jener Zahl bedient, und des Wortes חי Leben, an. Dieser Gleichklang konnte nehmlich schon im gaonäischen Zeitalter den Anhängern der Mystik, dieser Vorläuferin der Kabbala, eine Handhabe bieten, dem 18. Ijar eine schützende Kraft gegen die drohende Gefahr beizulegen, da ja selbst die Mischnalehrer schon einen solchen Gleichklang oder auch nur eine Klangähnlichkeit zweier Wörter zu verwerthen bedacht waren. Hierfür zeugt die Glosse R. Meïrs והנה טוב מות zu den Worten der Genesis והנה טוב מאוד. — ***)

Uebrigens ließe sich die exceptionelle Stellung des 33. Omertages, oder vielmehr die Erlaubniß der Gesetzeslehrer, von diesem Tage an bereits heirathen zu dürfen, noch auf andere Weise erklären, wenn anzunehmen gestattet wäre, daß der Brauch im Mai nicht zu heirathen in Rom selbst schon am vorhergehenden Tage, am letzten April, den die Römer mit „pridie calend. Mai. = ערב ראש חדש אייר bezeichneten, zur Anwendung kam. Denn der Monat Ijar konnte, selbst wenn in alter Zeit der Brauch sich auch

*) Die letzten Tossafisten lebten ungefähr um 1260.

**) Vgl. Jellinek Philosophie und Kabbala S. 40 ff.

***) Midr. rab. z. diesen Worten.

auf die beiden*) Neumondstage desselben erstreckte, den Monat Mai nicht vollständig decken, weil jener, den ersten Neumondstag mitgerechnet, nur aus 30 Tagen, während dieser aus 31 Tagen besteht. Man mußte daher, da man sich in Rom gewöhnt hatte 31 Tage lang und, einschließlich des Tages vor den Calenden des Mai, 32 Tage lang nicht zu heirathen, auf jüdischem Boden den Brauch ebenfalls auf den ערב ר״ח אייר und auf den Neumondstag des Siwan ausdehnen, so daß man sich im Ganzen 32 Tage lang der Hochzeitsfeier enthielt.

Als man nun später den Ursprung des Brauches vergessen und ihn mit dem Tode der Schüler R. Akibas, beziehungsweise mit den Omertagen in Verbindung gebracht hatte, erinnerte man sich wohl, daß der Brauch nur während 32 Tage geübt wurde. Die Gesetzeslehrer glaubten daher vom 1. Tage des Omer ab 32 Tage zählen, und annehmen zu müssen, daß vom 33. Tage ab unter R. Akibas Schülern kein Todesfall mehr eingetreten,**) weshalb sie den Brauch selbst als mit diesem Tage erlöschend bezeichneten d. h. am 33. wie an allen folgenden Omertagen das Schließen von Ehen gestatteten.

Wenn das Volk indessen nur am 33. Omertage von dieser gesetzlichen Erlaubniß Gebrauch machte, so geschah es, weil es von der lang gepflegten Sitte sich nicht allzusehr entfernen wollte.

Welche Bewandtniß es aber auch mit der exceptionellen Stellung des 33. Omertages haben mag, in keinem Falle ist sie im Stande das Hauptergebniß der obigen Erörterung umzustoßen. Aus ihr möchte wohl vielmehr für Jeden, der die analogen Vorstellungen und Gebräuche bei den verschiedenen Völkern der Erde mit vorurtheilslosem, prüfendem Auge betrachtet, als Resultat hervortreten, daß die Juden gleich den Franzosen und Schotten, von den Römern den Brauch ererbt, im Monat Mai, beziehungsweise im Monat Ijar, aus Furcht vor dem verderblichen Einflusse der bösen Geister keine Ehen

---

*) Aus den oben angeführten Worten des Schibole leket ויש מקומות שנוהגין לישא עד ר׳ח geht hervor, daß zur Zeit des Verfassers an den meisten Orten auch am ר״ח keine Ehen geschlossen wurden.

**) Wir halten den oben angeführten Midrasch, worin es heißen soll עד פרס העצרת für eine spätere Interpolation, gemacht, den ל״ג בעומר möglichst zu rechtfertigen.

zu schließen. Es ist demnach wie in vielen anderen Fällen so auch hier ein heidnischer Aberglaube mit Hülfe religionsgesetzlicher Autorität sanctionirt worden.

Wäre es nicht an der Zeit, sich dieses römischen Erbes zu entäußern?

Darmstadt im Januar 1869.

II.

Kritische Behandlung der biblischen Schriften, namentlich ihres historischen Theiles.

Der unbefangene historische Sinn für Betrachtung der hebräischen Quellen ist noch nicht genügend geweckt; das Urtheil wird zumeist von feststehenden Voraussetzungen beherrscht. In Betreff der Geschichtschreiber anderer alten Völker gelangt man immer mehr zur Erkenntniß, daß sie nicht etwa einem wissenschaftlichen Triebe folgend, im Interesse einer objectiven Geschichtsforschung ihre Mittheilungen für die Zeitgenossen und die Nachwelt niederschrieben, sondern daß sie einem nationalen Verlangen, gewissen herrschenden Ansprüchen ihrer Zeit damit dienen wollten. Wie der Krieger in den Kampf zog, um mit der Waffe die Uebermacht seines Volkes, seines Stammes über andere zu erringen, und dessen Recht auf seine Kraft stützte; wie der Priester in seinen Orakeln, der Staatsmann in feurigen Reden das Volk für Ansichten zu gewinnen suchte, die im Leben ihre Bethätigung finden sollten: so führte der Geschichtschreiber die Ereignisse der Vorzeit vor, um dem Volke gegenüber seinen Nebenbuhlern seine Ansprüche als wohlbegründet aus denselben nachzuweisen, seinen Muth anzufachen, um altes Recht zu schützen, Institute und innere Anordnungen, welche die Zeit oder ein andringender Theil verlangte, als aus alter Zeit herstammend, in ihrer gesetzlichen Berechtigung zu begründen; er wählte daher nur die Ereignisse aus, welche seinem Zwecke dienten, mochten sie auch sonst im Gange der Geschichte von geringem maßgebendem Einflusse, wenig zuverlässig bezeugt sein und nur der Sage ihre Entstehung verdanken, und er überging das geschichtlich Bedeutungsvollste, wenn es seinem Zwecke keine Förderung versprach, ignorirte umsomehr das seinen Zwecken Widerstrebende. Beherrscht von den Beweggründen, die ihn leiteten, betrachtete er als Ausdruck der

ganzen Richtung, die er vertrat, die ganze alte Zeit in dem Lichte der in der Gegenwart oder in seiner Partei lebendigen Ueberzeugung, konnte er sich gar nicht anders denken, als daß dieselben sich so zugetragen haben, wie sie seine Richtung zu begünstigen dann geeignet gewesen, und nahm keinen Anstand, sie auch so darzustellen.

Wenn diese Betrachtung uns in unserm Urtheile leiten muß, um zu bestimmen, wie viel wir aus den Geschichtswerken des Alterthums als objective geschichtliche Thatsache mit Vertrauen anerkennen dürfen, wie viel wir der subjectiven Stimmung des Schriftstellers und seiner Zeit, dem unbewußt, aber aus innerstem Drange gestaltenden Triebe der Sage zuzuschreiben haben; wenn wir diesen Maßstab selbst bei den Werken der Griechen nicht aus der Hand legen dürfen, obgleich wir bei ihnen ein rein wissenschaftliches Verlangen, ein Streben sich über fremde und vergangene Verhältnisse zu unterrichten und die gewonnene Erkenntniß weiter zu verbreiten, weit eher voraussetzen dürfen: so würden wir uns selbst gewaltsam die richtige Einsicht in den Verlauf der jüdischen Geschichte verschließen, wenn wir die uns überkommenen hebräischen Geschichtswerke nicht mit diesem prüfenden Blicke betrachten, deren Inhalt vielmehr als einen kindlichen treuen Bericht über die Ereignisse der Vorzeit aufnehmen wollten, in den sich zwar hie und da ein sagenhafter Bestandtheil eingeschlichen, der aber keine andere Absicht hat, als eine harmlose Erzählung von den Thaten und den Schicksalen der Vorfahren zu geben. Wie jedoch der Prophet mit dem glühenden Herzen für das Heil des Volkes, für dessen Selbstständigkeit nach Außen und dessen Reinheit nach Innen dasselbe durch das kühne Wort zu begeistern suchte zu muthigem Kämpfen und Dulden, sein inneres Bewußtsein erhöhte durch die Vorführung seines leuchtenden Berufes, er auch gern einzelne Momente aus der Geschichte der Vorzeit, wie sie vom Munde des Volks erzählt wurden, herbeizog, um seinen Worten größeren Nachdruck zu geben: so ging der Geschichtschreiber, wenn auch mit geringerem Schwunge, mit nüchternerem Nachdenken und sorgfältigerer Anordnung, bei seiner Beschreibung von denselben Antrieben aus, und sie sind es zunächst, die erkannt werden müssen, bevor wir uns mit Sicherheit bei dem übrigbleibenden wirklichen geschichtlichen Thatbestande beruhigen dürfen.

Das hebräische, dann israelitische, dann judäische oder jüdische Volk hatte während der ganzen Zeit seines politischen Daseins mit den Nachbarvölkern um den Besitz des Bodens, den es inne hatte,

schwere Kämpfe zu führen, umsomehr als es als Eindringling betrachtet wurde, der die Urbewohner verdrängte; mühsam versuchte es eine Abwehr gegen die mächtigen Staaten, die von Zeit zu Zeit große Weltreiche bildeten, alle die kleinen in ihrem Bereiche liegenden Völker niederwarfen und aufzehrten. Wenn ihm dafür trotz seiner geringen Macht die zähe Ausdauer helfend zur Seite stand, die seine vollkommene geistige Eigenartigkeit, die dadurch verhütete Möglichkeit einer raschen Vermischung mit andern Völkern ihm verlieh: so lag auch hier wieder ein mächtiger geistiger Kampf vor, den es gegenüber einer herrschenden heidnischen Welt mit allem Aufgebote der herzlichsten Hingebung, mit allem Schwunge glühendster Begeisterung für die eigene Ueberzeugung und mit aller Entrüstung und Geringschätzung gegen den fremden Irrthum, gegen die tiefe Unsittlichkeit, die es darin erblickte, zu führen hatte. Das waren gewaltige Mächte, die die ganze Weltanschauung des jüdischen Volkes beherrschten und alle geschichtlichen Ereignisse von diesem für uns engen, für jene aber allein berechtigten Gesichtspunkte betrachten ließen. Aber auch innerhalb des Volkes wirkte die geschichtliche Entwickelung vielfach umgestaltend sowohl in den bürgerlichen als auch in den religiösen Verhältnissen. Das Ostjordanland war der erste feste Besitz, welchen einzelne Stämme, ihre nomadische Gewohnheit aufgebend, sich erwarben; sie errangen sich dadurch eine höhere Geltung. Ruben mit einigen andern kleinen Stämmen oder Stammestheilen, welche sich ihm anschlossen, wurde seßhaft und galt als der bevorzugte. Allein bald drangen andere Stämme weiter vor; nach verunglückten Versuchen, die, wie es scheint, von Simeon, der etwa auch begleitet war von lehrenden Priestern, unternommen waren, gelang es Efraim und Juda, zunächst mit Anstrengung sich im Westjordanlande zu behaupten, die andern Stämme schlossen sich ihnen an, und nach langen Kämpfen gegen die Eingeborenen befestigten sie daselbst ihre Macht, Efraim, im Besitze fruchtbarer Gegenden, mit frischem poetischem Natursinn begabt, galt als der Führer der Gesammtheit, die Ostjordanbewohner traten in den Hintergrund, die Stämme, welche sich früher hervorthun wollten, aber dabei verunglückten, wurden zurückgedrängt, und nur Juda, das in seinen Bergen seiner alten Bedeutung sich bewußt, nicht dem Heerbanne Efraim's folgen wollte, hielt schmollend sich zurück. Allmälig aber sank auch Efraim, und Juda blieb allein auf dem Schauplatze.

Schon Ruben hatte wohl sicher die israelitische religiöse Eigenthümlichkeit in ihren ersten Anfängen dargestellt, aber doch wohl noch vielfach gemischt mit den Vorstellungen der es umgebenden Völker. Die Energie, welche im Westjordangebiete entfaltet wurde, um sich in den alleinigen Besitz des ganzen Landes zu setzen, ließ schon in Efraim diese Eigenthümlichkeit und die Lossagung von allem Einflusse der umgebenden heidnischen Völker zu vollerem Bewußtsein und Ausdruck gelangen. Allein noch war das Band zwischen den einzelnen Stämmen, trotz der Hegemonie Efraims, locker, dessen heiterer Weltsinn für die Eindrücke der sinnlichen Natur und des herrschenden Gepränges zu empfänglich, als daß eine vollständige consequente Durchführung des israelitischen Princips möglich gewesen wäre. — Weit mehr gelang dies Juda, welches in sich zurückgezogen, durch seine Lage mehr abgeschlossen, mehr innerlich und in straffer Vereinigung lebte, so seine Anschauung auch nach dieser Richtung hin strenger ausbildete, und als es allein noch als selbstständiges Reich übrig blieb, seine Anschauungen auch auf die Ueberreste des zerstörten Reiches, die sich ihm anschlossen, übertrug. Diese geschichtliche Umgestaltung bildete eine Reihe innerer Kämpfe, von der uns wenig mitgetheilt wird, die sich aber aus der Oberfläche des uns Erzählten, wenn wir tiefer hinabsteigen, dem Forscherblicke mit Nothwendigkeit ergeben muß.

Haben wir die Geschichte des hebräisch-israelitisch-jüdischen Volkes in ihrer äußeren und inneren Entwickelung richtig erfaßt, so muß sie sich auch in seiner Literatur klar abspiegeln und diese aus ihr ihre volle Erklärung finden. Festhalten müssen wir vor Allem bei deren Beurtheilung, daß Juda zuletzt allein auf dem Boden selbstständig bleibt und seinen herrschenden Einfluß wie den Zuständen so auch dem Schriftthume aufprägt. Wie die alten Stämme verdrängt, das alte Reich aufgelöst und aufgesogen worden, so wird auch die alte Literatur, insofern eine solche vorhanden, mit ihren den alten Erfordernissen entsprechenden Tendenzen entweder ganz verdrängt und uns entzogen oder sie wird nach den neuen Anschauungen völlig umgestaltet. Sicher wäre sie gänzlich vernichtet worden, wie ihr theilweise gewiß dieses Loos nicht erspart worden, wenn Juda länger und nicht beunruhigt sein Werk der Neugestaltung auszuführen Zeit gehabt hätte. Allein diese Zeit war ihm nicht gegönnt, und so fruchtbar auch die ihm verstattete kurze Alleinherrschaft in großartigen selbstständigen schriftstellerischen

Leistungen geworden, so emsig bereits während derselben an der Umformung der älteren Denkmale gearbeitet wurde: so blieb doch noch von ihnen ein guter Theil übrig, wenn auch zurückgedrängt, umsomehr als doch auch ein Rest des alten Israelreiches mit seiner ursprünglichen Bevölkerung, wenn auch in Verwilderung, zurückblieb, die von Juda nicht unterworfen wurde. Juda's Literatur blieb zwar auch dann die herrschende, als es nach seiner Zerstörung wieder hergestellt wurde, doch war der schöpferische Trieb gewichen, man hielt sich an das Vorliegende, und nun lag auch der, wenn auch zurückgedrängte Ueberrest aus der israelitischen Literatur vor. Soweit man den Widerspruch zwischen diesen beiden ungleichartigen Bestandtheilen fühlte, mußte eine Ausgleichung vollzogen werden, ja auch die neuen Verhältnisse, welche sich nun gestalteten, verlangten ihren ergänzenden und berichtigenden Ausdruck in den alten Werken, und der nüchterne kleinliche Sinn, der sich nun an diese aus vollem Geistesleben hervorgegangenen Werke knüpfte, glaubte allerhand Aenderungen, weitere Ausführungen vornehmen zu müssen nach der kühlen Pedanterie, welche immer in solcher ermattenden Zeit sich den Erzeugnissen des genialen Dranges anhängt. Das ist dann die Arbeit einer Schlußredaction, die kleinlich nach ihrem dürftigen Maßstabe die Werke in die ihr gemäße Form bringt. In dieser Gestalt liegt uns die alte Literatur vor, und die Aufgabe einer gesunden Kritik ist es, das so Zusammengewachsene in seine einzelnen Bestandtheile aufzulösen, den Stamm von seinen Anwüchsen abzuschälen. Von einer Ostjordan= oder hebräischen Literatur dürften wir ebensowenig Ueberreste haben, wie sie von der Bevölkerung geblieben sind. Die Geschichte berichtet blos von den Ursprüngen, welche das Volk dort gewonnen. Dort weilte es lang unstät umherschweifend und dann zum Theile seßhaft, aber der ganze Besitz galt nicht als der verheißene, sondern blos als durch die Nothwendigkeit des Kampfes errungen, das Land war kein heiliges, keine Cultusstätte wird als zu irgend einer Zeit bedeutungsvoll geschildert, die dortigen Altäre sollen höchstens Documente der Zusammengehörigkeit mit Israel sein, nicht berechtigte Opferstätten. Moses lehrte daselbst, und so ist der Grund der religiösen Entwickelung dort gelegt, und der spätern Anschauung nach mußte der Anfang bereits auch die Vollendung in sich enthalten, aber er lehrte beständig für die Zukunft, für die Zeit, da Israel in sein westjordanisches Land eingezogen sei, seine Vorschriften

galten blos für diesen geheiligten Boden. Moses stirbt daselbst, aber man kennt sein Grab nicht; das rubenitisch-ostjordanische Wirken hat sich tief eingeprägt in die Geschichte der spätern Zeit, aber es selbst ist bis auf die letzte Spur abgestorben, verschwunden. So mögen auch einzelne Reste der Literatur aus jener Zeit in der uns vorliegenden verborgen sein, aber jedenfalls so umgearbeitet, daß sie kaum wieder erkenntlich sind. Am Allerersten dürfte von dem — verkürzten — Dekaloge angenommen werden, daß er ein altes Erbgut aus jener Zeit sei.

Soweit aber die Literatur uns vorliegt, treten zunächst die Tendenzen der efraimitischen Besitzergreifung des Westjordanlandes uns entgegen. Auf diesem Boden wandeln bereits die Erzväter und er wird ihnen als Besitz der Nachkommen verheißen, dort siedeln sie sich durch Kauf und Eroberung an, und so tritt das Recht hinzu zum Waffensiege. Dort sind von jeher die geheiligten Stätten, wo Denksäulen und Altäre errichtet werden, und an die fromme That der Väter knüpft sich die Verehrung der Kinder. Mit Entschiedenheit aber wird der Vorzug der alten Stämme bekämpft. Ruben erscheint als anmaßender Schwächling, Simeon und Levi als wilde unbesonnene Stürmer, die schon frühzeitig den Besitz ergreifen wollen, aber durch ihren Ungestüm mehr verderben als nützen. Nur Juda in seiner stolzen Haltung verdient Auszeichnung, aber er ist sich selbst genug, schützt wohl die Gefährdeten, geht jedoch sonst seine Wege für sich. Anders Joseph, zwar der jüngere Stamm, der Sohn des später geehelichten, wenn auch geliebteren und schon zuerst begehrten Weibes, befehdet und schwer geprüft, aber siegreich sich erhebend und mit edelstem Sinn, den feindlichen Brüdern keinen Groll nachtragend, vielmehr Erhalter der Gesammtheit, Schirmherr zur Zeit der Noth. So tritt er in strahlender Liebenswürdigkeit vor uns, und seine Nachkommen sind in gleicher Weise die berechtigten Herren. Gehört ja Josua, der Nachfolger Moses, der Anführer bei der Eroberung des Landes, diesem Stamme an! Von dem efraimitischen Gesichtspunkte aus gehen die ersten Literaturprodukte aus. Bei dem Fehlen eines herrschenden Mittelpunktes galten die einzelnen alten Festorte, ja auch die häuslichen Opferstätten, und ein gemeinsamer kräftiger religiöser Sinn konnte sich nicht erheben. Die Opferer, die Priester waren gesucht und standen in Ansehen; die Lehrer, die Verkünder des Gotteswortes, hatten keine Hauptstadt, von welcher aus sie das

zündende Wort nach allen Gegenden hin entsenden konnten. Mit dem Hofe wegen ihres Freimuthes zerfallen, mußten sie kämpfend durch das Land ziehen; mit ihrer ganzen Persönlichkeit für ihre Lehre eintretend, mußten sie mehr durch strengen Wandel, durch Strafe und Drohung, durch Wunder und außerordentliche Thaten wirken als durch das belehrende oder gar schriftliche Wort. Elias und Elisa sind die ächten Prophetenbilder Israels; nur wenige Reste prophetischer Reden sind uns in Hosea und Amos geblieben. Fruchtbarer und lehrhafter war die historische und gesetzliche Literatur, wie sie von den Priestern ausging und uns die damaligen Zeiten und Anschauungen klar abspiegelt. Ihnen gehört offenbar die Grundlage der vier ersten Bücher des Pentateuchs, Einzelnes aus Josua, der Grundstock der Richter, der Bücher Samuels und der Könige an. In der älteren Geschichte, die dieser Theil des Pentateuchs enthält, tritt neben dem Gesetzlichen das Interesse an dem Nachweise des Rechtes auf das eingenommene Land, die Bedeutung Josephs und seines Gebietes, die Verdrängung der alten Stämme Ruben, Simeon und Levi, welcher letztere zwar auch nun den Priesterdienst versah, aber doch nur theilweise, während er zum Theile den niedrigen Diensten sich bequemen sollte, seine Anmaßung, in seiner Gesammtheit priesterlich aufzutreten, abgewiesen und gegeißelt wird. Wenn dieser Urbestandtheil als efraimitisch-israelitisch bezeichnet wird, so darf nicht etwa die völlige Verdrängung Juda's darin erwartet werden; dessen Selbstständigkeit und Geltung konnte nicht angetastet, seine Bedeutung nicht bemäkelt, auch ihm mußte, wenn auch in isolirter Haltung, seine Anerkennung gezollt werden.

Inwieweit neben diesem israelitisch-efraimitischen Urbestandtheile auch gleichzeitige judäische Aufzeichnungen einhergehen, dürfte sich schwer bestimmen lassen. Entschieden judäische Tendenz tritt für die alte Geschichte durchaus nicht hervor; erst für die Zeit, mit welcher die Stammväter der später alleinherrschenden judäischen Dynastie auftraten und denen man in Juda eine überwiegende Stellung für das ganze Israel zuschrieb, also mit der Zeit David's und Salomo's begegnen wir einer ganz selbstständigen Geschichtsdarstellung von ihrem Standpunkte aus. Allein diese gehört wohl auch jener spätern Zeit an, in welcher bereits Juda allein auf dem Schauplatze geblieben und seine Eigenthümlichkeit mit einer Entschiedenheit durcharbeitete, daß sie dann das Leben wie die Literatur beherrschte.

Juda in seiner straffen Einheit nahm eine andere Stellung zu den Stämmen ein, sein Land ward nun das einzig geheiligte, sein Tempel der einzig berechtigte, das Priesterthum hatte blos an ihm Geltung, während alle andern Priester den Leviten gleichgestellt waren, sein gesetzliches Leben trug einen ganz andern Charakter, das Prophetenthum in seiner höhern Erhabenheit gelangte zu einer ungeahnten Blüthe, und so trat auch die ganze alte Geschichte in anderem Lichte auf. Jene vier ersten Bücher des Pentateuchs, von anderem Geiste durchweht, wurden durch ein neues, das Deuteronomium, verdrängt, und die prophetische Literatur erfüllte das Land. Doch auch das vorhandene Gut ward insofern verwerthet, als man es der gegenwärtig herrschenden Richtung anpaßte. Schon damals erhielten demnach die vier ersten Bücher des Pentateuchs Zusätze und Umgestaltungen, wenn auch der ganze Charakter dadurch nicht vollständig entstellt wurde. Dieser nebenhergehende eingeschobene Bestandtheil ist als zweiter Stamm recht erkenntlich, und nur weil die alten Bücher nicht in vollem Ansehen standen, man sie durch ein neues ersetzt hatte, bewahrte uns ihre alte Gestalt neben den neuen Zusätzen unverändert.

Dieser Zustand blieb auch, als Juda nach dem kurzen Exile seine Restauration vollzogen, aber die alten Bücher traten mehr hervor, umsomehr als die Priesterherrschaft, besser in den vier ersten Büchern vertreten, zur Geltung kam. Nun ging man an ein emsiges Verarbeiten und Gleichmachen der verschiedenen Bestandtheile; die Näthe sind sichtbar, aber die enge Zusammenstellung, die sachlich und schriftstellerisch nöthig scheinende Ergänzung wird rüstig von der Redaction vollzogen, und so steht das Werk, aus heterogenen Bestandtheilen zusammengesetzt, als ein einheitliches da.

Das ist der Grundriß der Geschichte der hebräisch-israelitisch-judäischen Literatur nach ihren einzelnen Schichten. Diese Schichten sind allerdings getrennte Urkunden, die zusammengesetzt worden, und man hat längst diese Verschiedenheit der Urkunden erkannt, doch weniger ihrem inneren Charakter und der Gedankenrichtung nach, auf der sie ruhen. Auch heute noch sind selbst unsere freisinnigen Kritiker etwas harthörig und gehen die altbetretenen Geleise der Urkunden-Zusammensetzung und -Theilung, ohne auf deren inneres Wesen zu achten. Freilich hat für das Schlußergebniß dieser Mangel bei den freisinnigen Kritikern keine wesentlichen Folgen. Im Allgemeinen werden die Geschichtsdarstellungen als spätere

Aufzeichnungen betrachtet, die den besondern Einfluß der Gottesführung in jedem einzelnen Ereignisse hervorheben, also vom theokratischen Gesichtspunkte geleitet sind; es muß demnach das Wunderbare und Sagenhafte abgezogen werden und der sichere Rest der alten Geschichte bleibt dann ziemlich kärglich. Die nähere Erkenntniß der veranlassenden Gesinnung beleuchtet blos die specielle Wendung, welche die Ereignisse in der Darstellung gewinnen, sie ist daher mehr ein wissenschaftliches Erforderniß zur richtigern Erklärung der Quellen, zum Verständnisse eben jener eigenthümlichen Färbung, aber die objectiven Thatsachen, insoweit sie berichtet sind, nicht insofern sie erschlossen werden, werden dadurch nicht bereichert. Die neueren populären, d. h. für gebildete Leser im Allgemeinen berechneten Darstellungen der biblischen Literatur und Geschichte stellen die Ergebnisse daher in einer im Ganzen befriedigenden Weise zusammen.

Wir haben zwei solche Darstellungen, die sich fast im Titel gleichen, dennoch in der Behandlung von einander abweichen. Die ältere, wie es scheint, weniger beachtet als sie es verdient, ist von A. Hausrath: Geschichte der alttestamentlichen Literatur in Aufsätzen (Heidelberg 1864. 130 S.). Mit der durchsichtigen Klarheit, welche H's. Darstellungen überhaupt so werthvoll macht, wird uns hier der Inhalt sämmtlicher biblischen Bücher vorgeführt nach den Resultaten der Kritik, die sich namentlich, da der Verf. nicht selbstständig die Forschungen angestellt, an Hitzig lehnt, und so lesen wir denn auch von Psalmen aus der spätern Makkabäerzeit, aus der Jonathan's und Alexander Jannai's. (S. 126). Aber auch der kühne Freisinn Hitzig's spiegelt sich überall wieder. Freilich ist das Urtheil, wenn auch nicht zu Gunsten befangen, manchmal nach der andern Seite hin ungerecht. Die Geschichte der Erzväter wird z. B. mit der richtigen Bemerkung eingeleitet: „Die geheimen Gedanken eines Volkes offenbaren sich am deutlichsten in der Art, wie sie ihre Stammherrn ausmalen.“ Wenn dann der Verf. meint, in Abraham sei „der jüdische Handelsgeist“ ausgeprägt, „mit dem er um Sodom feilscht und Gott von fünfzig Gerechten auf zehn herunterbietet“ (S. 11), so ist doch dies eine Auffassung, die nur das Vorurtheil eingeben kann.

Das Büchlein war so anspruchslos und bescheiden aufgetreten, daß es wohl blos in einem sehr engen räumlichen Kreise Verbreitung gefunden und dennoch verdient es weithin in alle gebildeten

Familien einzubringen, es ist ein schönes Hülfsmittel, aufgeklärte Anschauung mit Ehrerbietung vor dem unvergänglichen Weltbuche in Einklang zu setzen. Der unberechtigte Zwiespalt zwischen Bildung und Anerkennung der Bibel muß aufhören. Solange diese freilich den Anspruch erhebt, daß ihr eine wunderbare Entstehung zuerkannt und deshalb göttliche Verehrung erwiesen werde, daß sie nicht denkend geprüft, sondern daß ein jedes ihrer Worte, eine jede ihrer zeitlichen Formen und Darstellungsweisen gläubig als unwandelbare Wahrheit, als unverbrüchlich bindende Vorschrift aufgenommen werde; solange sie uns fremd bleibt, indem sie uns in eine unserm ganzen Denken ungleichartige geistige Welt versetzt und dennoch von uns verlangt, daß wir nicht blos alles uns seltsam und nur kindlichen Vorstellungen entsprechend Erscheinende als in voller Wirklichkeit geschehen annehmen, sondern auch unsere gegenwärtige nothwendig fortgeschrittene Einsicht unter die damaligen Vorstellungen, selbst wenn sie im Zwielichte der Dichtung auftreten, beugen, uns in unserm ganzen Leben von dem Glauben an jeden Bericht und seine frühere Auffassung, an jede dem Alterthume und den damaligen Verhältnissen entsprießende und entsprechende Vorschrift leiten lassen: so lange muß der Zwiespalt ein unlöslicher bleiben, und in diesem Widerstreite muß die Bibel den Kürzeren ziehen. Die Einsichten und Anforderungen der Zeit lassen sich nun einmal nicht bewältigen und würden daher alle Ehrfurcht vor der Bibel, trotz einer zweitausendjährigen Gewohnheit, trotz den mächtigen Bundesgenossen, die unter ihrer Fahne kämpfen, gänzlich beseitigen und eine entschieden feindselige Stellung gegen sie einnehmen. Und auch die Bildung unserer Zeit würde sich damit einen frischsprudelnden Quell verstopfen, aus dem sie heilkräftige Nahrung zu schöpfen vermag; denn bei aller zeitlichen Gestalt, in der sie uns, wie jedes menschliche Werk, entgegentreten muß, trägt sie ein Ewiges, eine fortwirkende göttliche Urkraft in sich. Lernen wir sie aber als ein Denkmal des altjüdischen Geistes, als ein geniales Product des Volkes betrachten, das berufen war und ist, die ewigen Religionsideen, die Ahnungen des Höhern, der geistigen unsichtbaren Welt in dem menschlichen Geiste und Herzen zu wecken, sie zeitgemäß in die Menschheit veredelnd einzuführen, aber auch dann als der frische Quell sie immer zu beleben, wenn selbst die Erkenntniß zum breiten mächtigen Strome mit seinen großen Nebenflüssen allseitiger Bildung angewachsen ist: dann wird sie uns in ihrer Herr=

lichkeit dauernd bestrahlen, wenn wir auch und gerade weil wir nicht auf jede ihrer zeitlichen Darstellungsformen schwören.

Um so erfreulicher ist es nun, daß neuerdings eine Schrift, ähnlichen Inhalts und gleicher Tendenz von einem Manne erschienen ist, der als selbstständiger Forscher auf diesem Gebiete mit vollem Rechte rasch eine bedeutende Stellung gewonnen, dessen Vielseitigkeit und Gründlichkeit, verbunden mit der frischesten Unbefangenheit, seinen Untersuchungen und Ergebnissen die allseitigste Aufmerksamkeit und Beachtung erweckt. Theodor Nöldeke, Professor in Kiel, hat in wissenschaftlichem Ernste und Tapferkeit der Gesinnung das semitische Gebiet bereits fruchtbar angebaut und fußend auf älteren Ergebnissen weiß er doch die breitgetretenen Geleise zu verlassen, sowie zu kühn gehauenen Pfaden auszuweichen, sobald sein klarer Blick den richtigen Zweifel erkennt, ob sie auch wirklich zu dem einzig erstrebenswerthen Ziele, zu dem der vollen ungetrübten Wahrheit hinführen. So hat er die biblischen Studien aufgenommen und fortgeführt und deren Ergebnisse ohne alle Uebertünchung und ohne jeden künstlichen und verhüllenden Compromiß mit herkömmlichen Auffassungen, klar und bündig dargelegt. Er scheut nicht, an feststehenden Ansichten zu rütteln in etwaiger banger Besorgniß, damit die Säulen sittlich-religiösen Lebens zu erschüttern; sein muthiges frohes Vertrauen zur Wahrheit, als der einzigen Quelle ächten Geisteslebens, ist zu fest, als daß er solcher bleichen Furcht Raum geben könnte. Am Ziele seines Weges schaut er zurück und siehe da! gerade aus den mannichfachen Trümmern, die er um sich zu häufen nicht gezagt, oder vielmehr aus dem geebneten Boden, der von seinen Schlingpflanzen befreit und nun frisch in seinen Tiefen angebaut worden, erblüht neues fruchtbares Leben. Nicht im zweifelhaften Helldunkel der Sage, nicht im schwächlichen Scheine zagen Glaubens, sondern im ungetrübten Glanze lebenskräftiger Gesinnung, in der Kraft erkenntnißreiner Ueberzeugung gewinnt die biblische Ueberlieferung an edlem Gehalte, an Blüthenduft erhabener Dichtung, an fortdauernder befruchtender Triebkraft erhebender Anschauung.

In diesem Geiste ist Nöldeke's Buch: Die alttestamentliche Literatur in einer Reihe von Aufsätzen dargestellt (Leipzig 1868. VIII und 270 S.) bearbeitet. Gleich dem Buche von Hausrath ist es nicht als ein Ganzes entworfen und ausgeführt, sondern es sind einzelne Theile allmälig früher in Zeitschriften erschienen

nach beliebiger Auswahl, und dann erst sind diese zu einem Ganzen verbunden und die Lücken ergänzt worden. Dadurch ist eine gewisse Ungleichmäßigkeit in der Ausführlichkeit der Behandlung entstanden; die zuerst nach freier Auswahl bearbeiteten Stoffe nehmen größeren Raum ein und erfreuen sich eines liebevollen Eingehens, während das Hinzugekommene knapper, geschlossener, auch in mehr lehrhafter Form auftritt. Jedoch das stört uns die Freude nicht an dem Buche. Es unterscheidet sich darin wesentlich von dem Hausrath'schen, daß während dieses die Ergebnisse rein nach den neueren Forschungen darlegt, ohne den Leser in den Stand zu setzen, daß er bei einer Vergleichung mit dem Bibeltexte die Gründe der Abweichung von dessen einfachem Wortlaute sich erschließe, das Nöldeke'sche Buch vielmehr den Leser mit dem gegenwärtigen Stande der Kritik bekannt macht und ohne von ihm zu verlangen, daß er alle mühsamen Untersuchungen mit anstelle, ihm in leichter Form das Resultat darreicht, zu welchem die vereinten bisherigen Bemühungen gelangt sind, ihm nicht verschweigend, wie schlüpferig der Boden ist, so daß manche Forscher darauf ausgeglitten, bescheidne Vorsicht hier hohe Pflicht ist und noch mancher unwegsame Pfad nicht geebnet ist, manches Dunkel noch zu erhellen bleibt. Kernig und gefestigt an der Selbstständigkeit der Forschung, an der Sicherheit, mit der sich der Verfasser auf seinem Boden bewegt, ist der Ton der Darstellung zugleich voll fröhlichen Muthes, der mit jugendlicher Frische, mit der Siegesgewißheit einer guten Ueberzeugung den Leser gesinnungsvoll anregt, indem er ihn belehrt.

So hat Nöldeke's Buch die hohe Bedeutung, daß es nicht blos den wirklichen literarischen und geschichtlichen Inhalt der heiligen Schrift nach den besten Ergebnissen bewährter Forschung zum Gemeingute macht, sondern daß es auch dem Gebildeten ein Urtheil zugänglich macht über die herrschende Anschauung der alten Zeit, deren schriftstellerische Antriebe, ihr Verfahren bei der Ausführung, die Geschichte und Schicksale der biblischen Schriften, bis sie zu der Form gelangt sind, in welcher sie uns vorliegen, und über die langen Anstrengungen, welche aufzuwenden waren, bevor aus der entstellten Form und engen Betrachtungsweise, in der sie zuerst zu weiterer Verbreitung gelangt waren, ihre gereinigte möglichst ursprüngliche Gestalt und die Einsicht in ihren tieferen bleibenden Gehalt gewonnen wurde. Ueber den letztern ist das Einverständniß unter den wahrhaft freisinnigen Forschern im Ganzen ziemlich er=

zielt; die Abweichungen sind wenig erheblich, wenn auch der Eine Manches für gesichert halten mag, was der Vfr. einem kühnen Zweifel unterwirft, der Andere auch noch hie und da Einzelnes von dem Unangetasteten erneuter Prüfung unterwerfen möchte. Allein anders verhält es sich mit dem Wege, welchen der Vrfr. in der Kritik einschlägt, mit der Angabe der Bestandtheile, in welche Vrf. die überkommenen zu einem Ganzen verbundnen Werke zu zerlegen anleitet. Hierüber sind die Acten noch lange nicht geschlossen, das Verfahren muß sich vielmehr, wie wir einleitend angedeutet, noch viel mehr vertiefen, von der Oberfläche des gegebenen Wortes in das Innere der in ihm sich offenbarenden Gesinnung und Antriebe versenken, und viele gangbare Annahmen der Kritik werden einer neuen Umgestaltung sich zu unterwerfen haben.

Es kann natürlich hier meine Absicht nicht sein, gelegentlich einer populär gehaltenen Schrift, welche die Resultate ohne die nothwendige eingehende Begründung zusammenstellt, meine zum Theile abweichenden Meinungen gegenüber zu stellen, die, weil aus neuen Gesichtspunkten hervorgehend und den gangbaren Ergebnissen nicht zustimmend, einer umfassenden Begründung bedürfen. Zwar hat auch Nöldeke zur Begründung dessen, was er in seiner Uebersicht der „Literatur" stillschweigend als Resultat aufgenommen und vorausgesetzt, was aber doch keineswegs bisher herrschende Ansicht gewesen, sondern das eigenste Ergebniß selbstständiger Forschungen des Vrfrs. ist, mit Recht sich veranlaßt gesehen, ein besonderes fast gleichzeitig erschienenes Büchlein zu veröffentlichen, das unter dem Titel: Untersuchungen zur Kritik des alten Testaments, vier streng wissenschaftliche Abhandlungen umfaßt: 1. Die s. g. Grundschrift des Pentateuchs; 2. Der Landungspunkt Noah's; 3. Die Ungeschichtlichkeit der Erzählung Gen. XIV; 4. Die Chronologie der Richterzeit, (Leipzig 1869 VIII und 198 Seiten), von denen die erste die wichtigste ist und daher auch den weitesten Raum einnimmt, nämlich die ersten 144 Seiten. Gegen diese Arbeit erheben sich mir ernste Bedenken, welche jedoch darzulegen eine umfassendere Arbeit erforderte, als dieser Blick auf den gegenwärtigen Stand der kritischen Annahmen erlauben würde. Freuen wir uns vielmehr des kühnen Freimuths, der auch die kleine Schrift durchweht, der frischen Lebendigkeit, welche auch die ernste gelehrte Forschung nicht trocken werden läßt. N. marktet nicht mit der Kritik, so daß er ihr Concessionen abzubringen suchte, vielmehr überträgt er ihr überall

das Richteramt, vor dem ein jedes Ereigniß erst sich voll bewähren muß, bevor es als sicher in die Hallen der wohlbezeugten Geschichte eintreten darf. So ist ihm daher die Urgeschichte der Väter fast mit ihren Personen nur ein Reflex der späteren Volksgeschichte, und so sehr auch die Erzählung einzelnes Detail häuft, Zahlen angibt, Ort und Zeit bestimmt, an andere Zeitereignisse anknüpft, ihm entgeht in dieser scheinbaren Nüchternheit die ins Einzelnste ausmalende Sage nicht, die so ihren Anspruch begründen will als Geschichte zu gelten und dennoch gerade in diesen näheren Angaben gehäufte Unwahrscheinlichkeiten, ja Unmöglichkeiten enthält. Das wird z. B. trefflich in der Geschichte des Kampfes Abrahams mit den vier mächtigen Königen nachgewiesen, und wie wenig er sich von Modethorheiten der Zeit eine Huldigung erzwingen läßt, beweist der köstliche Humor, der in den Worten (S. 160 Anm. 2) sich ausspricht: „Es sollte mich übrigens gar nicht wundern, wenn beherzte Keilschriftenforscher, die immer eine so vortreffliche Harmonie zwischen den Steinurkunden und ihrer Auffassung des A. T. zu finden wissen, auch einmal Genaueres über Kedorlaomer und seine Verbündeten in ihre Inschriften hineinlesen würden." Was N. hier als harmlosen Scherz hinwirft, das ist in vollem Ernste, wie ich aus dem Athenaeum vom 22. Nov. ersehe, von einem englischen Gelehrten, George Smith, unternommen worden. Er hat richtig auf einer assyrischen Inschrift einen Kudur-Mabuk gefunden, und diesen identificirt er mit Chedor-Laomer; die letzten Hälften beider Wörter seien Götternamen, die mit einander wechseln könnten. Der Sohn des Kudur-Mabuk heißt daselbst: König in Larrak, und führt als Beinamen Abda mat Martu, das heißt: Eroberer von Syrien. Freilich wird von Andern die Lesung Abda bestritten und die Bedeutung des Abda, wenn die Lesung zugegeben wird, als willkürlich ersonnen bezeichnet. Genug, die Apologetik hat die neuere Wissenschaft, wenn sie einen solchen Namen verdient, wiederum als Magd in ihren Dienst genommen. — Ebensowenig läßt er sich zu den Künsteleien verführen, mit denen man in die hebräische Dichtkunst fremdartige Kunstformen einführen wollte, während sie sich bei den kraftvollen Dichtern ohne bindendes Gesetz durch den Schwung der Begeisterung und das innere waltende Gesetz harmonischer Gestaltung in einem zwar freien und regellosen, und dennoch wie maßgefügten Rhythmus bewegt. So hat man gewaltsam bestimmte Strophenwiederkehr in den lyrischen Dichtungen

aufzufinden geglaubt, und gestützt auf diese Kunstform, als sei ihre Beobachtung ein unverbrüchliches Gesetz, sich Umstellungen und Correcturen erlauben zu dürfen geglaubt. Weit nüchterner urtheilt der Verf. (Literatur S. 118): „Wie die einzelnen Versglieder, so können auch mehrere Verse zu einander in ein künstliches Verhältniß gebracht werden und Strophen bilden. Diese Form zeigt sich zwar nicht ganz selten, aber doch lange nicht so häufig, wie sie manche neuere Ausleger finden wollen, welche den in einem Gedicht nothwendig durch den Inhalt bedingten größeren Zusammenhang einzelner Versgruppen stets als Zeichen der Strophenbildung ansehen, ohne zu bedenken, daß bei letzterer ein gewisses gegenseitiges Entsprechen des rhythmischen Verhältnisses nöthig ist. Absätze müssen sich in jedem irgend längeren Liede finden, nicht aber Strophen."

Kurz, die beiden Schriften sind reich an äußerst treffenden Bemerkungen, die von dem eindringenden Tiefblicke des Verfassers zeugen. Umsomehr legt es wiederum den sprechendsten Beweis für die Thatsache ab, daß unsere biblische Kritik noch an ihren Anfängen steht, nicht etwa bereits dem Ziele nahe ist, wenn wir auch hier von Voraussetzungen ausgegangen und zu Resultaten gelangen sehen, welche ich mit Entschiedenheit als irrig betrachten muß. Es ist in hohem Grade auffallend, wenn der israelitisch-efraimitische Charakter des ältesten Bestandtheiles unserer geschichtlichen Bücher verkannt und derselbe einem „Priester in Jerusalem" zugeschrieben wird (Literatur S. 19. 27. 32. Untersuchungen S. 137 ff und sonst). Damit ist die ganze geschichtliche Entwickelung umgekehrt, der ganze Zweck des Deuteronomium verkannt, der Mangel an Beachtung, in welchem die vier ersten Bücher des Pentateuchs eine längere Zeit fast gänzlich ignorirt worden, bleibt unerklärt, die Zusätze, welche zur Lösung des Zwiespaltes der alten israelitischen Literatur und dem judäischen Deuteronomium gemacht worden, nicht genügend nach der inneren Nöthigung erkannt. Trotzdem übersieht auch die ältere israelitische Literatur keineswegs die Bedeutung Juda's, wenn sie auch Joseph in den Vordergrund stellt, gerade wie später die judäische Richtung Alles umfärbt und dennoch Efraim seine Bedeutung zugesteht und die Wiedervereinigung mit ihm ersehnt. Nur bei solcher Verkennung der Sachlage ist es möglich davon zu sprechen, der Redactor sei älter als der Deuteronomiker (Literatur S. 31), die Identificirung von diesem mit dem Bear-

beiter des Buches Josua festzuhalten (Liter. S. 30). In der Annahme von Schriften, die ohne Drang entstanden, dann später vorgelegen, benützt, einverleibt wurden, ist ein mechanisches Treiben auf das Alterthum übertragen, das wir durchaus in Abrede stellen müssen. Es existirte, wie ich nicht oft genug wiederholen kann, kein Buch der Kriege Jahve's (das. S. 32), es giebt für die Chronik keine andere Quelle als unsere Bücher Samuel und Könige, sonst hat der Chronist die Ueberlieferung und seine eigene ausmalende Phantasie benutzt (gegen das. S. 51).

Wie wenig der kritische Tact noch geübt ist, um die spätern Zusätze zu empfinden, beweist, daß noch N. annehmen kann, die Stelle 2 Mos. 7, 8—13 gehöre der „Grundschrift" an (Untersuchungen S. 40), während sie sicher spätere Ergänzung ist (vgl. diese Zeitschr. Bd. IV S. 31 f. und Zeitschr. der DMG. Bd. XXII S. 536), wenn derselbe ferner (das. S. 55 ff) auch die Capitel 35—40 des Exodus der „Grundschrift" beimißt gegen Popper's und meine Ausführungen (diese Ztschr. Bd. I. S. 122 ff), wenn er nicht fühlt, (das. S. 64) daß die Wortstellung הכהנים בני אהרן Levit. 24, 1 unmöglich der alten Zeit angehören kann (diese Ztschr. Bd. III. S. 110 ff) und dergleichen mehr.

Jedoch alles Dieses muß im Zusammenhange untersucht und begründet werden; hier genügte es uns an Beispielen der unbefangensten Schriftsteller und Werke nachzuweisen, daß die kritische Auffassung der biblischen Schriften noch neue Wege einzuschlagen hat, um zum richtigen Ziele zu gelangen.

24. Nov.

III.

Apokryphen zweiter Ordnung.

Die dunkle Zeit des Werdens ist für alle neuen leiblichen wie geistigen Schöpfungen entscheidend, und es ist daher sehr erklärlich, daß es ein besonderes Interesse erweckt, in diese geheimnißvollen Vorgänge einzudringen, jede Aeußerung derselben zu belauschen. Die Geschichte zeigt uns voll in die Erscheinung tretende Thatsachen, sie überspringt die Stufen der innern Vorbereitung, des mehr oder minder unbewußten Dranges, der allmälig sich steigernden Versuche,

sie berichtet äußerst selten über die stillen Keime, welche meist denen selbst verborgen geblieben, die sie pflegten. Können wir nun Aeußerungen einer solchen Uebergangszeit aufgreifen, so müssen sie natürlich unsere Aufmerksamkeit in hohem Grade fesseln; wir wollen an ihnen den Proceß des Werdens im schöpferischen Momente ergreifen. Der Geschichtforscher wird jedoch selten das Glück haben, daß ihm klar und bestimmt redende Zeugnisse aus solchen Zeiten entgegentreten; die abgerissenen, schwer verständlichen, aus ihnen herübertönenden Klänge werden meistens mehr reizen als erhellen. Es liegt in der Natur solcher Gährungsperioden, daß sie nicht die Fähigkeit haben, über sich selbst genügende Kunde zu geben, daß das wovon sie getrieben werden, noch zu sehr verborgen in ihnen ruht, als daß es seinen klaren Ausdruck finden könnte; es zeigt sich in ihren Productionen ein Unfertiges, Verschwommenes, aus dem eben der Forscher errathend Alles machen kann, wofür er nicht in ihnen selbst das Regulativ hat, sondern dasselbe wieder aus früheren und späteren in sich geschlossenen Darstellungen suchen muß. Daher leiten diese unfertigen Producte auch so sehr leicht irre, indem sie einem überwuchernden Scharfsinne, einer geschäftigen Phantasie Handhaben bieten in leisen Andeutungen, die allerdings möglicher Weise Keimpunkte sind, aber auch eben sowohl verschwimmende Bläschen sein können; das vorausgebildete Urtheil des Beobachters trägt bei diesen mikroskopischen Untersuchungen der Embryonen die Ergänzung hinein aus dem in seinem Geiste gestalteten fertigen Gebilde. Das Mangelhafte, welches nothwendig diesen Producten anhaftet, hat sie daher auch in späteren Zeiten, wo man keine historische Rechenschaft verlangte, sondern volle Uebereinstimmung mit eigenen, zu einem gewissen Abschlusse gelangten Ansichten, so ziemlich um ihren Credit gebracht; ihre unfertige Gestalt läßt sie als aus Irrthum, wenn nicht gar aus böswilliger Verkehrtheit entstanden erscheinen. Dieses Urtheil war freilich ungerecht, aber es bestand und hatte die Folge, daß solche Schriften jedenfalls wenig beachtet, meist sogar absichtlich verdrängt wurden; sie sind entweder vernichtet worden oder auch in das Dunkel der Vergessenheit versunken.

Das Gesagte gilt ganz besonders von der Zeit, in welcher das Judenthum aus dem biblischen Abschlusse in neue Gestaltungen sich umwandelte, auf der einen Seite zum Thalmudismus hin, auf der andern zum Christenthume. Die Jahrhunderte, welche sich eng

an die zwei großen scharf hervortretenden Thatsachen, die zweite Auflösung des jüdischen Staates und die Entstehung des Christenthums anlehnen, sind vorzugsweise eine Zeit, in welcher die Ideen aufeinander stoßen, sich reiben, zersetzen und sich wieder neu herzustellen versuchen. Nur wenig bringt aus jener Zeit und aus dem Kreise der in ihr Thätigen zu uns, und was aufbewahrt geblieben, ist mit dem Banne des Unfertigen belegt, in den Hintergrund geschoben, als „apokryph" bezeichnet worden. Mit um so größerem Eifer wirft man sich in unsern, der Entwickelung dieser weltgeschichtlichen Ereignisse sorgsam nachspürenden Tagen gerade über die Schriften her, welche nachweislich oder vermuthlich jener Zeit angehören, um ihnen das damalige stille Werden und Wachsen der Gedanken abzulauschen. So lenkt sich denn die Aufmerksamkeit sehr stark auf die Bücher, welche zu allen Zeiten in der Kirche in Ansehen standen, auch dem Judenthume, wenn es ihnen auch keine Anerkennung zollte und gerade von ihm aus der Richtspruch des Apokryphismus über sie verhängt wurde, nicht ganz unbekannt geblieben; sie haben heutigen Tages, wenn auch hie und da mit schelem Blicke angesehen, dennoch eine sehr weite Verbreitung, finden fortdauernde Beachtung, eine Beachtung, welche einige von ihnen mit vollem Rechte verdienen. Aber auch die tiefer in den Hintergrund gestellten, welche theils schon längere Zeit verbreitet, theils erst in neuester Zeit nun wieder aufgegraben worden, und welche wir daher als Apokryphen zweiter Ordnung bezeichnen können, auch sie werden mit großem Eifer untersucht und vielleicht gerade umsomehr als man in ihnen noch bisher weniger erkannte Momente aufzufinden glaubt.

I.

Welche übergroße Sorgfalt gegenwärtig solchen neu aufgefundenen Producten zugewendet wird, ist bekannt und auch in dieser Zeitschrift mehrfach besprochen. Unsere Aufmerksamkeit erweckt heute die neue Bearbeitung, welche zwei etwas schon länger bekannte Schriften gefunden, die eine jüdischen Ursprungs, etwa um die Geburtsstunde des Christenthums entstanden, die andere dem ersten Kreise des Judenchristenthums entsprungen. Die erste betrifft „die Flavius Josephus beigelegte Schrift: Ueber die Herrschaft der Vernunft (IV. Makkabäerbuch), eine Predigt aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert," neuerdings von Hrn. Dr. J. Freudenthal

(Breslau Schletter'sche Buchhandlung 1869. 116 Seiten, mit einem besondern Hefte „Noten" bis S. 173) herausgegeben. Dieses Product, welches in Josephus' Werken abgedruckt ist, zeichnet sich allerdings weder durch Inhalt noch durch Form aus; Hr. Freud. jedoch weiß seine Untersuchung durch reiche Belesenheit, durch Ausblicke nach den anschließenden Richtungen hin fruchtbar zu machen, und seine Behandlungsweise ist mit so ächt methodischer Kunst, daß man ihm mit Interesse folgt und seine Resultate für ziemlich sicher gestellt annehmen wird. Er geht aus von der Entstehung der Predigt, welche er dem jüdischen Hellenismus vindicirt; religiösen Reden, an das in der Synagoge versammelte Publikum zur Aufrichtung, zur Belehrung und Erbauung gerichtet, verdankte zunächst auch ein großer Theil der Schriften Philo's ihre Entstehung und auch die vorliegende Rede sei eine solche philosophische Predigt gewesen, die wirklich gehalten worden und streng nach den in den damaligen Rhetorenschulen geltenden Regeln verfaßt sei. Sie fand eine sehr weite Anerkennung und wurde nicht blos von Historikern und Lexikographen, sondern auch von christlichen Predigern, wie Gregorius von Nazianz, Johannes Chrysostomus, Ambrosius u A., gelesen, geschätzt und gar häufig benutzt. Der religionsphilosophische Gehalt ist in der Schrift freilich nicht fest genug ausgeprägt, um aus ihr bestimmte herrschende oder den Verfasser besonders erfüllende Ansichten zu entnehmen. War der jüdische Hellenismus im Ganzen eklektisch, so bewegt sich unser Redner vorzugsweise in Gedanken, welche den praktischen Zweck der Ermuthigung, der Erweckung zur Beharrlichkeit haben, weniger einem scharf ausgesprochenen Systeme angehören, jedoch am nächsten der stoischen Schule stehen. Der Herr Verf. faßt sein Urtheil über ihn in dieser Beziehung in Folgendem zusammen (S. 71): „Ps. Josephus ist kein speculativer Kopf im wahren Sinne des Wortes . . ., auch nicht der Mann, der die philosophischen Gedanken Anderer durch eine glänzende Darstellung wie neugeschaffen erscheinen lassen könnte. . . . Aber er ist ein klar denkender Kopf, der aus verschiedenen Systemen mit reifem Urtheil zusammensucht, was seiner Denkungsart sich fügen will, der, obgleich Stoiker in den Grundzügen seiner Ethik, sich gänzlich lossagt von ihrer Metaphysik und auch ihrer rigoristischen Moral kühn entgegentritt u. s. w."

Die geschichtlichen Bestandtheile dieser Rede, welchen sie auch ihren Namen verdankt, beziehen sich bekanntlich auf das auch im

zweiten Makkabäerbuche berichtete Märtyrerthum Eleasar's wie der Mutter mit ihren sieben Söhnen. Es ist die allgemeine Annahme, daß der Verf. der Rede die von ihm bearbeiteten geschichtlichen Thatsachen dem zweiten Makkabäerbuche entnommen habe. Der Verf. jedoch möchte auch für unsern Rhetor auf die Quelle des zweiten Makkabäerbuches zurückgehen und auch ihn unmittelbar aus Jason von Kyrene schöpfen lassen. Dieses Resultat wird durch sehr feine kritische Bemerkungen gewonnen und hat durchaus nichts Unwahrscheinliches an sich. Allein der ganze Jason ist, weil ausschließlich von seinem angeblichen Epitomator, dem Verf. des zweiten Makkabäerbuches, genannt, von ihm aber offenbar vollständig alterirt, in ein so dichtes Dunkel gehüllt, daß es immer bedenklich ist, auf ihn zurückzugehen, wenn nicht gerade zwingende Gründe dazu veranlassen.

Was endlich die Zeit der Abfassung betrifft, so begründet der Verf. die gangbare Annahme, daß sie vor der Zerstörung Jerusalem's, aber nachdem bereits das erste vorchristliche Jahrhundert angebrochen, abgefaßt worden, er möchte sie als eine zur Feier des Chanuckahfestes gehaltene Predigt betrachten, spricht sie aber natürlich dem Josephus ab. „Siebzehn größere Noten, ein besonderes Heftchen bildend, das von der Verlagshandlung einzeln abgegeben wird," enthalten den philologischen Apparat. Sie sprechen in gründlicher Weise 1. über „Titel der Schrift; Stellung im Kanon; Verfasser," 2. über „Handschriften," 3. über „Ausgaben der Schrift; Pseudo-Aldina," 4. über „Uebersetzungen; Lapo da Castiglionchio; Cornelius a Lapide" und 17. über „Codex Marcianus; Emendationen van Herwerden's." Note 8. 9. 15 behandeln Kritisches und Exegetisches zum Exordium, zur Conclusio; zu 275, 31—277, 10, Grimms Commentar und Gregorius von Nazianz. Note 10. 12 und 13 handeln über Sprachliches, *πνεῦμα* und *σῶμα, ψυχὴ* und *αἷμα* und über die Siebenzahl. Note 14 bespricht die Beziehungen zwischen Pseudo-Josephus und dem neuen Testamente, und Note 16 die Auffassungen Gfrörers, Dähne's und Langen's, Note 5 und 6 gehen weiter ein in Philo's Homilien und in die dem Philo beigelegten Predigten in Sampson und de Jona, Note 7 bespricht eine Stelle aus den apostolischen Constitutionen und Note 11 wirft einen Blick auf Pseudo-Phokylides.

Auf S. 133 wird einer in nahe Aussicht gestellten, mit den größten Mitteln von Hrn. Bensly in Cambridge unternommenen

Herausgabe der alten syrischen und lateinischen Uebersetzung der in Rede stehenden Schrift gedacht.

Wie eine Nachricht aus Cambridge mittheilt, (vgl. weiter unten in der Rubrik „aus Briefen,") erscheint nämlich dort von dem genannten Gelehrten die Schrift nach dem griechischen Texte, der syrischen Uebersetzung und der lateinischen Paraphrase mit andern auf die makkabäischen Märtyrer bezüglichen Documenten. Sicher wird diese neue, auf handschriftliche Vergleichung gestützte Ausgabe noch weiter viele Hülfsmittel zur Berichtigung und Feststellung des Textes darbieten; von der aus Handschriften des Britischen Museums gewonnenen syrischen Uebersetzung liegen mir vorläufig acht Druckseiten vor. —

II.

In die ersten judenchristlichen Kreise führt uns eine andere Schrift, die neuerdings mit großer Sorgfalt behandelt worden: Testamenta XII Patriarcharum; ad fidem codicis Cantabrigiensis edita: accedunt lectiones cod. Oxoniensis. The Testaments of the XII Patriarchs: An attempt to estimate their Historic and Dogmatic Worth. By Robert Sinker, M. A. Chaplain of Trinity College, and late Crosse and Tyrwhitt University scholar. Cambridge 1869. XX und 208 S. — Die frühen judenchristlichen Schriften sind ungemein belehrend über die ersten geistigen Gährungen in dem Schoße der neuen Gemeinden, bevor das heidnische Element einen überwältigenden Einfluß gewann. Dort gewahren wir den vollen ungelösten Zusammenhang mit dem Judenthume, wie es sich damals ausgeprägt hatte, nur daß ein neues messianisches Element, d. h. der Glaube, daß der unter den damaligen jüdischen Verhältnissen erwartete Messias wirklich mit Jesus bereits erschienen sei, mächtig in den Vordergrund trat und tief umgestaltend einwirkte.

Die Zerstörung Jerusalems und seines Tempels, die völlige Auflösung des jüdischen Staates war nach vielen Seiten hin ein weltgeschichtliches Ereigniß und eröffnete auch dem jungen Christenthum in den übrig gebliebenen Rest der Juden erst recht den Eingang. Der größte Theil blieb freilich dem alten Glauben treu und hielt an den alten Hoffnungen fest; die verschiedenen Richtungen, welche im Schoße der Juden herrschend waren zur Zeit da das Reich noch bestanden, suchten, eine jede nach ihrer Weise, nun

unter den geänderten Umständen den Glauben aufrecht zu erhalten und ihren Ueberzeugungen Ausdruck zu geben. Die glühenden Eiferer, welche voll Siegessicherheit den Kampf gegen die Römer bis zur Vertheidigung des letzten Fußes ihres geheiligten Bodens geführt, die Zeloten und ihr Anhang, ließen sich von den erdrückenden Niederlagen noch immer nicht gänzlich entmuthigen. Noch weilten sie in Judäa, noch hatten sie das Land als Bewohner inne, und die Hoffnung zur gelegenen Zeit die Römer zu vertreiben und die alten Zustände durch die Gewalt der Waffen wieder herzustellen, war ihnen nicht geschwunden. Sie bereiteten den Widerstand insgeheim vor, der dann in den Kämpfen des Ben-Khosiba, im Hadrianischen Kriege in hellen Flammen ausbrach, bis daß neue Niederlagen endlich jeden thätigen Widerstand brachen. Die gemäßigten Pharisäer, welche schon früher an dem Eifer, mit dem der Vernichtungskampf heraufbeschworen, und an der Hartnäckigkeit, mit der er geführt worden, kein Gefallen gefunden, theilten nicht die Lust sich in einen neuen nothwendig noch mehr aufreibenden Kampf zu stürzen; sie nährten die Hoffnung auf eine wunderbare Wiederherstellung der nationalen und religiösen Selbstständigkeit im Busen, ohne ein thätiges Eingreifen dafür zweckmäßig zu finden und ohne bestimmen zu wollen, wann diese Hoffnung sich verwirklichen werde. Sie harrten der wunderbaren Hülfe Gottes entgegen, dem Erscheinen des wahren Messias, der Auferstehung und dem Eintritte der mit ihr beginnenden neuen Welt. Bei diesem vollen Vertrauen auf eine Zukunft, welche die Vergangenheit vollkommen wieder ins Leben führen werde, mußten sie jedoch ihre thätige Sorgfalt der Gestaltung der Gegenwart, dieser Uebergangszeit, als welche sie dieselbe betrachteten, zuwenden. Es mußten Einrichtungen getroffen werden, den Glauben und die herkömmlichen Satzungen zu erhalten auch ohne ein herrschendes Staatsleben, ohne einigenden Mittelpunkt, ohne Sanhedrin, Hohenpriester, Tempel und Opfer. Die Priesteranmaßung konnte sich jetzt nicht mehr geltend machen, die Priester hatten auch im letzten Verzweiflungskampfe muthig und treu zu ihrer Seite gestanden, und so milderte sich auch die Abneigung gegen das Priesterthum, dem man doch zu keiner Zeit seine biblische Berechtigung hatte absprechen können, man ließ die Herbe gegen die Priester fahren, man verkümmerte ihnen ihre glänzenden Aussichten für die Restaurationszeit der Zukunft nicht, man erflehte mit ihnen die einstige Wiederherstellung des Tempels und des Opfer-

dienstes. Dennoch war nun gerade die geeignete Zeit, den pharisäischen Lehren die entschiedenste Geltung zu verschaffen, nun wo der Priesterdienst ruhte, auch möglichst alle Priesterbevorzugung zurückzudrängen, die Gleichberechtigung aller Volksklassen, die Verbindlichkeit der religiösen Vorschriften und Satzungen für Alle zu betonen, die pharisäische Halachah in vollster Consequenz siegreich zu entwickeln und so die Gesetzesgelehrsamkeit zur einzigen berechtigten Aristokratie zu erheben.

Während sich so der Pharisäismus unter den Treugebliebenen gerade in der Auflösung der Verhältnisse entschiedener befestigte, mußte die Priesterpartei mit ihrem Anhange, die sadducäische Aristokratie in einen vollständigen Zersetzungsproceß gerathen. Für sie war nicht blos die ganze Staats- und Religionsverfassung zusammengestürzt, sondern sie hatten nun auch ihre persönliche bevorzugte Stellung eingebüßt. Die starren unter ihnen gaben damit dennoch ihre Ansprüche nicht auf, und sie suchten von ihrer Sonderstellung, wenn auch nicht Opferdienst, Tempelverwaltung, Priester- und Beamtenthum sie mehr auszeichnete, vom alten Glanze zu retten, was unter den geänderten Umständen möglich schien, an ihren sadducäischen Ueberzeugungen möglichst festzuhalten. Zwar den Kampf gegen die Lehre von der Auferstehung gaben auch sie — gerade wie die Samaritaner — sicher sehr bald auf. Nunmehr genügten auch sie sich nicht mehr an der Gegenwart, die auch ihrer Herrlichkeit ein Ende gemacht; auch ihre Blicke waren der Zukunft und der in ihr zu erhoffenden Restauration zugewendet, und somit war der Glaube an die Auferstehung für sie gleichfalls ein nothwendiger. Allein sonst suchten sie ihre Priesterheiligkeit mit Allem was daran hing aufrechtzuerhalten, klammerten sie sich an die sadducäische Halachah weiter an, setzten sie ihren Kampf gegen den Pharisäismus fort. Sie mußten unter den ihnen ungünstigen Verhältnissen immer mehr an Boden verlieren, fast bis zum gänzlichen Dahinschwinden in Vergessenheit gerathen, bis die Ausschweifungen des pharisäischen Thalmudismus und ein neuer weltgeschichtlicher Factor, die Herrschaft der Araber mit dem Islam, ihre Trümmer mit neuem Lebenssafte durchströmte, sie ihre Auferstehung in den Karäern feierten und in dieser Form, wenn auch ohne nachhaltigen Einfluß, ihr Dasein bis zum heutigen Tage fristeten. — Die minder starren Sadducäer gaben sich einer schon durch den Römerkampf angebahnten Fusion williger hin. Die Fragen, welche sie von den Pharisäern

geschieden hatten, waren ja nun wesentlich Fragen der Zukunft geworden, die man ihnen von der andern Seite nunmehr kaum bestritt, jedenfalls vertagte, und wollten sie nicht alle Geltung einbüßen, so war es gerathen, mit der Gesammtheit zu gehen und sich doch noch einen Rest von Ansehen zu erhalten. Sie blieben allerdings möglichst Vertreter der Priesterberechtigung, Anhänger der alten Halachah gegenüber dem entschiedeneren Ausbau eines fortschreitenden Pharisäismus, und so verlieren sie sich allmälig in voller Vereinigung mit den herrschenden gelehrten Schulen, wenn auch noch eine längere Zeit innere Kämpfe fortgrollten. —

So diejenigen, welche treu beim alten Judenthum beharrten. Allein es konnte nicht fehlen, daß in Vielen mit dem Tempel auch die alte Glaubensfestigkeit zusammenbrach, mit dem Wanken aller Verhältnisse und Grundlagen auch das zähe Halten an der bisherigen darauf begründeten Religionsform erschüttert wurde. Gerade die Priesterpartei, die sadducäische Aristokratie mußte dem Abfalle, einer neuen Gestalt auch der religiösen Dinge sich zuneigen. Mit dem Tempel, dem Opferdienste, der priesterlichen Verwaltung, dem hohenpriesterlichen Pompe war für sie ja auch alle Heiligkeit, alle fromme Uebung gefallen, volle Glaubensverwüstung eingetreten. Mußten sie ihr Ohr nicht willig der Verkündung von dem bereits erfolgten Eintritte einer neuen Zeit und eines neuen Gesetzes leihen? In ihren Reihen gerade fand das junge Christenthum Anhänger, die auf seine Verheißungen lauschten und diese mit ihren bisherigen Annahmen in Einklang brachten. Das levitische Hohenpriesterthum, so deuteten sie nun, ist gefallen, ein ewiger Hohepriester aus dem Stamme Juda ist dafür erstanden; das tägliche Opfer zur Sühne wird nicht mehr dargebracht, ein einmaliges Weltopfer zur Sühne aler Zeiten hat Jesus an sich selbst vollzogen. Das war die natürliche Umwälzung in dem sadducäischen Gedankenprocesse. Während pharisäische Judenchristen die Beibehaltung der jüdischen Satzungen neben der Annahme des Christenthums nachdrücklich verlangten, legten die aus den Reihen der Sadducäer hervorgegangen nunmehr, da die priesterlichen Gebote, welche für sie den Kernpunkt des ganzen religiösen Lebens gebildet hatten, unmöglich geworden, auf die Aufrechterhaltung des sonstigen jüdischen Gesetzes kein Gewicht mehr, sie gaben sie leichthin auf, um so nachdrücklicher hoben sie die Würde Jesu als Hohen=

priesters, die Idee des Opfers im Allgemeinen und die des Todes Jesu als eines Sühneopfers für die Gesammtheit hervor. Während demnach das Christenthum dem Pharisäismus, seiner heißen Messiaserwartung, seinem Glauben an die Auferstehung und die damit verbundene ganz neue Welt zunächst seine Entstehung verdankt, so hat ihm der Sadducäismus den Messias als Hohenpriester und den stellvertretenden und sühnenden Opfertod als Mitgift zugebracht, die sich dauernd in ihm erhalten hat.

Zur richtigen Würdigung des Judenchristenthums überhaupt und der einzelnen judenchristlichen Secten und ihrer Schriften ist offenbar die Prüfung, inwiefern pharisäische oder sadducäische Lehren mehr in den Vordergrund treten, inwiefern ein größerer Nachdruck auf Beibehaltung des jüdischen Gesetzes gelegt wird oder auf das stellvertretende Opfer, auf die Abspiegelung der alten Tempeleinrichtungen in der neuen Gestaltung der Dinge, von entscheidender Wichtigkeit. Diese kirchengeschichtliche Untersuchung kann hier nicht unsere Aufgabe sein, sie überragt auch weit das Gebiet unseres Studienkreises; allein ich möchte den Kirchenhistorikern die Beachtung dieses Punktes als eines Ausgangspunktes, als eines Maßstabes für ihre Forschungen dringend empfehlen, in der sichern Ueberzeugung, daß er sich fruchtbar erweisen wird. Es genüge uns, hier zunächst auf den in die Begründungsschriften des „neuen Testaments" aufgenommenen „Brief an die Hebräer" und auf das Apokryphon, von dem wir ausgegangen, „die Testamente der zwölf Patriarchen" einen kurzen prüfenden Blick zu werfen.

Der ganze Brief an die Hebräer mit seiner ununterbrochenen Herbeiziehung und Ausdeutung hebräisch-biblischer Stellen ist voll von der Empfehlung, Jesus den Messias anzuerkennen als „den Hohenpriester vor Gott zu versöhnen die Sünde des Volkes" (2, 17. 3, 1. 4, 14. 5, 1 ff. 6, 20), „der hineingeht in das Inwendige des Vorhanges" (6, 19 f.), d. h. der das Allerheiligste betreten durfte, welches durch einen Vorhang von dem übrigen Heiligthume geschieden und dessen Betretung sonst Jedem verboten war, „der Priester in Ewigkeit wie Melchisedek" (7, 1 ff). Ehedem waren die Priester aus den Leviten und es war ihr vollkommenes Recht, allein nicht also Melchisedek und der, welcher nach seiner Ordnung und nicht nach der Aaron's ein ewiger Priester sein sollte, der kommt „aus einem andern Geschlecht, aus welchem

nie keiner des Altars gepflegt hat," „von Juda aufgegangen" (7, 5 ff, besonders V. 13. 14), und „wo das Priesterthum verändert wird, da muß auch das Gesetz verändert werden" (V. 12). Diesem Hohenpriester ist „nicht täglich noth, wie jenen Hohenpriestern, zuerst für eigne Sünde Opfer zu thun, darnach für des Volkes Sünde; das hat er gethan einmal, da er sich selbst opferte" (V. 27). Das alte Heiligthum mit Opfern und Priesterthum, mit dem Hohenpriester, der allein hinter den Vorhang gehen durfte, war ein Vorbild für den Hohenpriester der zukünftigen Güter, und wenn das Blut der Opferthiere und die Asche von der Kuh gesprengt die Unreinen zur leiblichen Reinigkeit heiliget, wie vielmehr das Blut dessen, der sich selbst Gott geopfert hat (9, 1 ff). So sind die vielen jährlich wiederkehrenden Opfer, die dennoch nicht vollkommen machen, aufgehoben und an ihre Stelle ist getreten das einzige ewig gültige Opfer (10, 1 ff). Darum ermahnt der Schreiber zum Glauben und zur Ausdauer. „Wir haben, schließt er, einen Altar, davon nicht Macht haben zu essen, die der (Tempel-) Hütte pflegen. Denn welcher Thiere Blut getragen wird durch den Hohenpriester in das Heilige für die Sünde, derselbigen Leichname werden verbrannt außer dem Lager. Darum auch Jesus, auf daß er heiligte das Volk durch sein eigenes Blut, hat er gelitten außen vor dem Thor" (13, 10 ff). Das ist ein ächt sadducäisches Document, Schriftdeutung und Gedankengang eines Priesters, der sich selbst den Glauben an das begonnene messianische Reich zurechtlegt und die Anhänger seiner alten Richtung für diesen neuen Glauben empfänglich zu machen sucht. —

In ganz gleicher Weise erfaßt der Verfasser der Testamente der zwölf Patriarchen Jesus als König und Hohenpriester, der durch seine Selbstopferung der Welt die Versöhnung brachte (die Stellen bei Sinker S. 107 ff). Deshalb mußte er ebensowohl aus Levi wie aus Judah hervorgehn, dieses als König, jenes als Hpr., welches letztere Amt jedoch für den Verf. von weit höherer Bedeutung ist (noch ferner bei Sinker S. 88 f). Der Verf. betrachtet für die vorchristliche Zeit das levitische Priesterthum und den Opferdienst im Tempel als den vollen Inhalt des religiösen Volkslebens, den Stamm Levi als den hervorragenden, dem alle andern Stämme huldigen müssen. Nach der eigenthümlichen Anlage des Buches werfen nämlich die zwölf Söhne Jakob's vor ihrem Lebensende in Gegenwart ihrer Nachkommen einen Rückblick

auf ihr Leben, knüpfen daran Betrachtungen und Ermahnungen für die Zukunft. Dies führt nun natürlich auf sehr verschiedene geschichtliche Ereignisse und verhindert an einer geschlossenen dogmatischen Darlegung der Glaubensansichten, wie sie der Brief an die Hebräer darbietet. Wenn nun aber dennoch fast alle Brüder Levi's ihre Söhne und Enkel für sie selbst und deren Nachkommen nachdrücklichst ermahnen, den Vorzug Levi's und des an ihn geknüpften Priesterthums anzuerkennen, so gewahrt man hinlänglich die Gesinnung, von der der Verfasser erfüllt ist, man hört aus allen seinen Worten den aus den sadducäischen Reihen Hervorgegangenen. In gleicher Weise bekundet sich Dies bei ihm in Ausdrücken, die er mit Vorliebe gebraucht, in geschichtlichen Ausdeutungen, die er auswählt, wie in einzelnen gesetzlichen Vorschriften, die er hervorhebt. —

So gebraucht er für Gott besonders gern den Ausdruck *ὁ ὕψιστος*, wie für den Hohenpriester die Bezeichnung *ἱερεὺς ὑψίστου* (Issachar 2 Ende), dem 'Elion und Khohen leel 'elion entsprechend, welches sicher die Sadducäer lang festhielten (vgl. Urschrift S. 31 f. 75. 85. 213. 491). — Er läßt Sebulun, (c. 3) angeblich nach dem Buche Enoch's, mit der Vorschrift über die Entbindung von der Leviratsehe durch die Chalizah bekannt sein, und sie besteht ihm darin, daß dem Schwager der Schuh ausgezogen und in das Angesicht (*εἰς τὸ πρόσωπον*) gespukt (nicht: vor ihm ausgespukt) werde, womit er der pharisäischen Entwickelung des Gesetzes entgegentritt (vgl. diese Zeitschrift Bd. II. S. 28 [Sadducäer und Pharisäer S. 22] und S. 95 f). In Betreff der Schwagerehe selbst scheint er nicht minder der sadducäischen Halachah anzuhangen. Bereits mehrfach*) ist nachgewiesen, daß die Samaritaner, die

*) Vgl. he-Chaluz VI 26 ff, diese Zeitschr. I 27 ff. II 19 f. [Sadducäer und Pharis. S. 13 f.], Ztschr. der DMG. Bd. XX. S. 559 ff. Ich führe nun die Worte des karäischen Lehrers Aaron ben Eliah in seinem Buche Gan 'Eden, das mir nun gedruckt vorliegt (Goslof o. Eupatoria 1864) wörtlich an: Er sagt dort in dem Abschnitte über Frauen c —13 (149 a): ויש ג"כ מחכמי הקראים שאומרים שהיא אשת אח האמתי על פנים אחרים כבנימין האונדי נ"ע שאומר שהיא ארושת האח האמתי כי לפי דעתו אין אזהרת ערות אשת אחיך רק על הנשואה ור' יוסף הקרקאסני יר"א אמר היא שמת בעלה עליה בלי ולד כדעת הרבנים Ebenso das. c. 31 (159 b): ור' בנימין האונדי שאמר כי על המאורשה הכתוב מדבר שלפי דעתו המאורשה לא תכנס באסורי העריות

Sadducäer und nach ihnen die älteren Karäer, vorzugsweise Benjamin Nahawendi, das ganze Gebot der Schwagerehe nur dann eintreten lassen, wenn die Ehe zwar geschlossen, aber noch nicht vollzogen worden, der Mann seiner Frau noch nicht thatsächlich beigewohnt hat, die Frau demnach eine ארוסה, aber noch nicht נשואה ist. Nun berichtet die Bibel, das Gesetz der Schwagerehe sei bei den Söhnen Juda's in Anwendung gebracht worden (1 Mos. 38, 8 ff). Wenn nun Thamar als Wittwe Onan's dem Gesetze nach von dem überlebenden Bruder Schelah hätte geehelicht werden sollen (V. 11. 25), so widerspricht Dies nicht der Auffassung der Sadducäer von der Schwagerehe, da es ja von Onan ausdrücklich heißt (V. 9), daß er der ehelichen Pflicht gegen Thamar nicht in rechter Weise genügt hatte, die Ehe wirklich als eine nicht thatsächlich vollzogene betrachtet werden mußte. Wie konnte jedoch Onan selbst die Schwagerehe mit der Thamar, als der Wittwe seines Bruders 'Er, eingehen? Hatte etwa auch dieser, 'Er, gleichfalls den ehelichen Umgang nicht thatsächlich ausgeübt? Die Schrift weiß davon Nichts. Dennoch ist diese Behauptung allgemein angenommen mit Anlehnung an das Wort der Schrift (V. 7), 'Er sei mißfällig in den Augen Gottes gewesen und Gott habe ihn getödtet. Die mißfällige That, wird behauptet (vgl. diese Ztschr. Bd. I S. 30), habe eben darin bestanden, daß seine Frau unter ihm Jungfrau geblieben, sein eheliches Beiwohnen sei ein unnatürliches gewesen. Dasselbe läßt nun unser Verf. den Juda (c. 10). von seinem Sohne 'Er aussagen: *ἠπορεῖτο περὶ τῆς Θάμαρ . . . οὐκ ἔγνω αὐτήν.* Auf eine solche Deutung kam man aber nur, weil man von sadducäischer Seite dem Anstoße begegnen mußte, wie es möglich war, daß Onan mit der Wittwe seines Bruders 'Er die Schwagerehe eingehn konnte (Ztschr. a. a. O.), und wenn unser Verf., gerade wie der ihm vorangehende Verf. des Buches der Jubiläen c. 41,*) diese Deutung gleichfalls berichtet, so entspricht Dies vollkommen seinem sadducäischen Standpunkte.

ודעת ר' יוסף הקרקאסני נ"ע שהלך בדעת הרבנים וכו׳.
In seinem gleichfalls gedruckten Pentateuch-Commentare: Khether Thorah (das. 1867) zur Stelle im Deuteronomium (28 b) begnügt er sich mit einem kurzen Hinweise auf sein Gan 'Eden. Wir erfahren übrigens hier, daß Joseph Kerkesani einfach der Bestimmung der Rabbaniten zustimmte.

*) Auf diese Stelle wie auf Tharg. j. zu Gen. 38, 7 verweist Sinker

Ich will einen besondern Nachdruck nicht darauf legen, daß Levi (c. 9) es hervorhebt, wie sein Großvater Isaak ihm eingeschärft habe, daß er, d. h. sein Geschlecht, bevor er das Opfer darbringe und dann auch wieder bevor er davon genieße, die Hände wasche. Doch war allerdings dieses Händewaschen für den Genuß der Hebe und des Opferfleisches (נטילת ידים לתרומה ולקדש) eine von den vorzugsweisen Vorschriften für den Priesterstand, welche ihnen der Pharisäismus zu entwenden versuchte, indem er sie auch für sich, für jeden Genuß der Nahrung in Anspruch nahm (נטילת ידים לחולין) Dennoch ist auch dieses Moment nicht ohne alle Bedeutung. Denn wenn auch die spätere Zeit diese Scheidung zwischen Priester und Nichtpriester ziemlich in den Hintergrund zu drängen sucht, so erscheint sie doch in älterer Zeit fast als ein sicheres Kennzeichen, ob jemand dem Priesterstamm angehört oder nicht. In der Mischnah Khethuboth 2, 8 lesen wir nämlich, daß man zwar sonst auf das Zeugniß auch nur eines Einzelnen Jemanden als dem Priesterstande angehörig anerkenne, jedoch zwei Zeugen erforderlich seien, wenn dagegen bedenkliche Umstände erhoben werden. Als solche will nun die Thoßeftha z. St. nicht betrachtet wissen, wenn geltend gemacht werde, man habe nie gesehen, daß der die Rechte des Priesterthums Ansprechende die Hände zum Priestersegen erhoben, oder nie gesehen, daß er je die Hände vor irgend einer Mahlzeit gewaschen (שלא נטל כפיו מימיו). Das Bedenken wird deshalb nicht als durchschlagend anerkannt, weil ein solches Nichtgesehenhaben gar keine beweisende Kraft hat, indem der Betreffende es in Abwesenheit des Zweifelnden gethan haben kann oder nicht in die Lage gekommen ist, indem er sich von profaner Frucht oder Fleisch, nicht von Hebe und Opferfleisch genährt hat. Aber an sich galt doch das Moment jedenfalls als ein Erkennungszeichen. Höchst interessant ist es nun, daß diese Stelle der Thoßeftha von beiden Gemaren gänzlich ignorirt wird, weil in der spätern Zeit das Händewaschen als allgemeine Vorschrift auch für Nichtpriester galt.

Wichtiger erscheint mir ein Punkt, der bis jetzt sehr wenig

S. 61 Anm. 1. Daß dieses der alten Halachah und Hagadah meist treu bleibt, ist genügend nachgewiesen; jedoch hat sich diese Deutung, ohne daß man ihrer ursprünglichen Begründung mehr eingedenk war auch in der thalm. Literatur erhalten, wie in dieser Zeitschr. a. a. O. nachgewiesen ist.

aufgeklärt ist und dennoch ehedem von großer Wichtigkeit gewesen zu sein scheint und großen praktischen Einfluß gewonnen hat. Isaak nämlich beschließt seine Ermahnung (das.) mit den Worten: ein jedes Opfer sollst Du mit Salz salzen. Diese Hervorhebung des Salzes, obgleich sie eigentlich blos die Schlußworte von 3 Mos. 2, 13 wiedergiebt, hat dennoch Dillmann veranlaßt, in diesem Punkte eine Abhängigkeit unsers Verfs. von dem Buche der Jubiläen zu erblicken (Sinker S. 83), wie wiederum Kayser darin einen Ebionitismus sieht, welcher auf das Salzen des Abendmahls Gewicht legt (Sinker S. 25 und Anm. 4). Gehen wir jedoch der Sache tiefer auf den Grund, so finden wir hier eine sadducäisch-priesterliche Vorschrift, welche von den Pharisäern gern zurückgedrängt wurde.*) Die Vorschrift des Salzens bringt die genannte Bibelstelle zunächst bei dem Mehlopfer, dehnt sie aber mit den Schlußworten auf jede Darbringung (קרבן), also wohl auch auf das thierische Opfer aus. Die Nothwendigkeit des Salzes für den Opferritus erweist auch der Umstand, daß dem Esra von dem Könige neben andern Bedürfnissen für den Altar auch eine genügende Quantität Salz zugewiesen wird (Esra 6, 9. 7, 22), gerade wie später auch von Antiochus berichtet wird (Josephus Alterth. XII 3, 3). An diesen Orten wird das Salz neben dem Waizen genannt, so daß man zunächst an seinen Gebrauch für das Mehlopfer gedacht zu haben scheint. So lassen auch die 70 in 3 Mos. 24, 7 zu den Schaubroden nicht blos Weihrauch darbringen, sondern sie fügen auch noch das Salz hinzu (καὶ ἅλα), ein Zusatz, der sicher nicht ohne Absicht gemacht ist. Jedoch auch für das thierische Ganzopfer schreibt Ezechiel (43, 24) das Bewerfen desselben mit Salz durch den Priester vor, und dasselbe giebt Josephus an (Alterth. III 9, 1). Auch die thalmudische Halachah tritt principiell keineswegs gegen diese Bestimmung auf. Im Gegentheile geht Sifra zur Stelle vollständig in dieselbe ein, adoptirt die Erweiterung der Salzverbindlichkeit für alle Opfer, auch die thierischen, und ziemlich einmüthig wird gelehrt, das Opfer sei untauglich, wenn die Salzbestreuung dabei fehlt. Auch gedenkt die Mischnah (Middoth 5, 3) einer Zelle im Tempelvorhofe, die den Namen: Salzzelle, trägt, weil dort die Salzniederlage für die Opfer

---

*) In Kürze habe ich diesen Gegenstand bereits in der Zeitschr. der Deutschen morgenländischen Gesellschaft Bd. XX S. 148 f berührt.

war (לשכת המלח ששם היו נותנין מלח לקרבן). Um so auffallender ist es, daß sonst in der thalmudischen Literatur bei der Ausführlichkeit, mit der sie über Opferwesen spricht, von dem Salzen der Opferstücke, selbst der darzubringenden Gabe von dem Mehlopfer kaum die Rede ist. Nur in einer Stelle (Thoßeftha Menachoth c. 1, angef. babyl. Sotah 14 b) wird angegeben, daß der auf dem Altar darzubringende Theil des Mehlopfers mit Salz zu versehen sei (ומולחו). Hingegen wird bei dem Mehlopfer, das mit dem ersten 'Omer darzubringen ist (3 Mos. 23, 13) in der Mischnah (Menachoth 10, 4), die, sich ausführlich darüber verbreitend, sonst alle damit vorzunehmenden Vorrichtungen einzeln aufzählt, gerade das Bestreuen mit Salz übergangen, eine Unterlassung, die den französischen Thoßafisten wirklich aufgefallen ist (Menach. 67 b: תימא דלא תני מולחו). Ja, an einer andern Stelle (Menach. 3, 2) sagt die Mischnah ausdrücklich, daß das Mehlopfer, wenn auch die Salzbestreuung unterlassen worden, dennoch als tauglich anzuerkennen ist, gerade im Gegensatze zu der oben aus Sifra angeführten Festsetzung; mit der Mischnah übereinstimmend spricht sich jedoch auch die Thoßeftha (das. c. 5) aus. Wenn die Gemara (20 a) diesen Mangel an Berücksichtigung des Erfordernisses der Salzbestreuung einzuschränken sucht, ferner auch Maimonides mit selbstständigem Verfahren die widersprechenden Entscheidungen der Halachah auszugleichen unternimmt (Codex Mischneh Thorah, Jessure Misbeach c. 5 § 11. 12), so verdient solche Harmonistik einer späten Zeit, zumal wenn sie von Dingen handelt, die zu ihrer Zeit überhaupt nicht mehr üblich waren, keine Beachtung.

Hierher gehört auch offenbar eine andere Bestimmung. Es wird nämlich Mischnah Schekalim 7, 6. 7 von sieben Anordnungen berichtet, welche das pharisäische Beth-Din festgestellt (שבעה דברים התקינו בית דין). Darunter haben einige — wenn nicht gar alle, was näher zu erörtern uns hier zu weit führen würde*) — sicher eine die Priestervorzüge beschränkende Absicht. So war z. B. die Vorschrift, der Hohepriester solle bei seiner Einsetzung ein Mehl-

---

*) Ich mache blos kurz darauf aufmerksam, daß die hier nicht weiter besprochenen Feststellungen ganz analog sind dem Streitpunkte zwischen Sadducäern und Pharisäern, welcher Menachoth 65 a angegeben wird, ob das tägliche Morgen- und Abendopfer aus dem öffentlichen Schatze angeschafft werden müsse oder auch aus den Privatmitteln des einzelnen (Priesters) dargebracht werden dürfe. (vgl. Urschrift S. 136.)

opfer darbringen (3 Mos. 16, 23), dahin erweitert worden, daß er ein solches täglich darzubringen habe; da nun die Hohenpriesternachfolge eigentlich zunächst vom Vater auf den Sohn forterbte, jedenfalls aber innerhalb bestimmter bevorrechteter priesterlicher Familien blieb, so war es selbstverständlich, daß auch wenn der Hohepriester gestorben und der neue noch nicht eingesetzt war, die Familie, welche diese Würde als ihr Erbeigenthum betrachtete, dieses Mehlopfer ohne Unterbrechung aus ihren Mitteln weiter darbrachte. So, daß die Erben in diesem Falle aus ihrem Besitze das Opfer bestreiten, wird auch die Ansicht noch von Juda festgehalten. Im Gegensatze dazu heißt es jedoch, es sei eine ausdrückliche Verordnung gewesen, daß in einem solchen Falle die Mehlgabe aus der öffentlichen Kasse bestritten werde; das Amt ist erledigt, Keiner hat bis zur Neubesetzung einen gegründeten Anspruch darauf, kein Erbe des Verstorbenen hat das Recht, eine Funktion, die an dieses Amt sich knüpft, als Familiensache zu betrachten, es ist lediglich Sache des ganzen Volkes: ותנאי בית דין הוא על כהן גדול שמת שתהא מנחתו קריבה משל צבור רבי יהודה אומר משל יורשין. Eine zweite derartige Anordnung ist, daß obgleich die Asche der rothen Kuh als das heiligste Sühnemittel galt (4 Mos. 19, 9 ff), dennoch eine jede sonstige Verwendung dieser Asche nicht als sträfliche Entweihung eines Heiligthums verpönt sein solle: ועל הפרה שלא יהו מועלין באפרה. Die Mittel und Stoffe zu heiligen Priesterverrichtungen sollten eben, solange sie nicht dazu verwendet werden, keine besondere Weihe enthalten, wenn sie auch die Bestimmung hatten, gelegentlich höheren Verrichtungen zu dienen und man daher glauben sollte, sie seien als dafür vorbereitet auch im ruhenden Zustande mit Heiligkeit zu umkleiden. Dasselbe gilt nun von dem Holz- und Salzvorrathe, welcher zum Tempelgebrauche bestimmt war; die Priester sollten sich dessen auch zu profanen Privatzwecken bedienen dürfen: על המלח ועל העצים שיהיו הכהנים נאותים בהן. Auch hier tritt wieder das Bestreben hervor, dem Tempelsalze den Charakter der Heiligkeit zu entziehen. Die Thoßestha (Menachoth c. 6. babyl. Menachoth 21 b) sucht auch hier diese gemeine Behandlung des Salzes zu beschränken; allein die als Anordnung des Beth-Din erhaltene Tradition offenbart uns die Strebungen der damaligen Zeit in correkter Weise, während die spätern Versuche den klaffenden Zwiespalt zu übertünchen suchen.

So wird demnach selbst beim Mehlopfer die Salzbestreuung

ignorirt, ja ausdrücklich in den Hintergrund gerückt, die Heiligkeit des Salzes in Abrede gestellt, beim thierischen Opfer ist von einer damit verbundenen Salzdarbringung oder Bestreuung mit Salz nur selten die Rede. Daher übergeht die Mischnah (Peßachim 5, 10) wie die Thoßeftha (das. c. 4) auch beim Peßachlamme eine Erwähnung des Salzens gänzlich; nur Maimonides (a. a. O. Korban Peßach 1, 14) ergänzt es wieder in seiner selbstständigen Entscheidungsweise. Sein Commentator Joseph Karo (Kheßef Mischneh das.) weiß für diese Ergänzung keinen thalmudischen Beleg beizubringen, er weiß vielmehr nur — auf den Bibelvers 3 Mos. 2, 13 zurückzugreifen.

Sollte vielleicht gerade in dem Streite über die Dignität des Peßachopfers der Schlüssel zu dieser seltsamen Verdrängung des Salzens gefunden werden können? Sicher nämlich bestreuten die Priester die auf den Altar darzubringenden Theile sämmtlicher Opfer sowohl der Mehlgaben als auch der thierischen, mit Salz, und es galt dies als vorzügliche Weihe des ganzen Opfers. Es ist jedoch nicht unwahrscheinlich, daß die Priester gerade bei dem Peßachlamme diese Salzbestreuung der Altartheile unterlassen haben. Dieses Peßachopfer war ja kein priesterliches, es war ein Festmahlopfer, und wir haben schon früher erkannt (Anhang zu „Sadducäer und Pharisäer" S. 42 ff, Sonderabdruck S. 36 ff), daß gerade darüber zwischen der Priesterpartei und den nach möglichster religiöser Gleichberechtigung des ganzen Volkes ringenden Pharisäern ein heftiger Streit entbrannte, ob dem Peßachopfer die gleiche Würde beizulegen sei wie den Tempelopfern, namentlich ob dasselbe auch am Sabbathe, wenn dieser der Rüsttag des Peßach sei, dargebracht werden dürfe, also die sonstigen Sabbathvorschriften ihm wie den ständigen Tempelopfern zu weichen haben. Darauf drangen die Pharisäer, während die Priester ihm diese hohe Geltung aberkennen wollten. Es ist nun ganz natürlich, daß die Priester in dem was sie allein zu verrichten hatten, wo eine Controle, zumal bei dem massenhaften Andrange der Opfernden schwierig, ein Zwang gegen sie bei Verrichtungen, die sie an, andern Israeliten unbetretbaren Orten zu verrichten hatten, fast unmöglich war, ihrer Ansicht unbeirrt von dem Widerspruche der Pharisäer folgten, d. h. die Salzbestreuung unterließen. Was konnten diese nun dagegen thun? *Sie erklärten eben diese Verrichtung bei allen Opfern für Nebensache.* — Auch im ent-

gegengesetzten Sinne scheinen sie ihrer Gleichberechtigung Ausdruck gegeben zu haben. Ihr Priester, so sprachen sie, bestreuet einen Theil des Opferfleisches, und zwar den Altartheil, mit Salz, und indem ihr das Uebrige genießet, so ist auch dieses Euch zum Genusse Bestimmte durch die mit einem Theile des Thieres vorgenommene Salzung höher geweiht. Wohlan, auch wir nehmen diese Vorschrift auf, wir salzen ein jegliches Fleisch, das wir essen. Bekanntlich nämlich führte das thalmudische Judenthum das Gebot ein, jegliches zum Genusse bestimmte Fleisch zu salzen. Welche Begründung hat dieses Gebot? Angeblich damit das in demselben befindliche Blut ihm entzogen werde, indem man sich sonst des Blutgenusses schuldig mache. Allein der Thalmud muß selbst zugestehn, daß das Verbot des Blutgenusses blos das wirklich im Gusse ausfließende Blut treffe, nicht einmal das nachtropfende, um soviel weniger das versteckte, in dem Fleische befindliche Blut (דם התמצית דם האיברים). Woher also denn doch diese durchgreifende Vorschrift? Wie mir scheint, lediglich aus dem angegebenen Grunde, es den Priestern an heiliger Vorbereitung zum Fleischgenusse gleichzuthun, ja sie noch zu überbieten, indem diese ja nur den Altartheil mit Salz bestreuten, nicht aber den zum Selbstgenusse bestimmten, während man nun gerade das Fleisch, welches man verzehrte, salzte. — Mit der pharisäischen Einführung des Salzens (מליחה) verhielte es sich dann gerade wie mit der des Schlachtens (שחיטה). Das Schlachten der Opfer wollten die Pharisäer auf der einen Seite den Priestern entzogen wissen, sie behaupteten, ein jeder Israelite könne diese Function verrichten, und erst der eigentliche Altardienst sei Priesterrecht (שחיטה כשירה בזר). Auf der andern Seite nahmen sie alle Vorsichtsmaßregeln auf, welche die Priester anwandten, um sich der gänzlichen Fehlerlosigkeit des Opferthieres zu versichern; die Priester waren es sicher, welche zuerst die Vorschriften aufstellten, nach welchen Regeln ein jedes Thier zu schlachten sei, ferner auch wann ein Thier, an dessen Theilen irgend ein kleiner Makel gefunden werde, für untauglich erklärt werden solle, und die Pharisäer nahmen nun diese Vorschriften für jedes Thier auf, wenn es auch zu gewöhnlichem Fleischgenusse dienen sollte, um so ihre profane Mahlzeit mit den priesterlichen Opfermahlen an Heiligkeit gleichzustellen.*) Ebenso nun wurde das

*) Daß die Schlachtregeln zuerst bei den Opferthieren angewendet worden, geht noch aus Menachoth 29 a hervor, wonach aus 2. Mos. 29, 38,

Salzbestreuen nach beiden Seiten hin angewendet; bei den Opfern wurde es als gar nicht so unbedingt nöthig betrachtet, und wieder umgekehrt wurde die Vorschrift des Salzens auf allen Fleischgenuß auch außer den Opfertheilen ausgedehnt.

Indem sich aus unserer Annahme so manches Auffallende erklärt, auf der einen Seite die möglichste Ignorirung und Hintansetzung der Opfer-Salzvorschrift in der pharisäischen Literatur, während die alten griechischen Uebersetzer sie auch da einfügen, wo die Bibel nicht davon spricht, auf der andern deren Ausdehnung über das Opfer hinaus, gewinnt dieselbe, die Behauptung nämlich, daß wir es hier wieder mit einer sadducäisch-pharisäischen Differenz, mit einer Streitfrage, in welcher die Einen Bevorzugung besonderer Priesterheiligkeit aufrecht erhalten wollen, die Andern die möglichst gleiche Heiligung der Gesammtheit anstreben, sicher bei Allen, welche sich in das innere Parteileben der damaligen Zeit hineinzudenken vermögen, schon hohe Wahrscheinlichkeit. Sie erhält aber auch eine Stütze von einer andern Seite her, in einer Erzählung, die nur mit unserer Annahme erklärlich wird. Das samaritanische Buch Josua (c. 43) nämlich und nach ihm die samaritanische Chronik des Abulfatch (S. 38) enthalten folgende seltsame Mittheilung. 'Eli, der von den Samaritanern als ein unbefugter Eindringling neben dem damaligen rechtmäßigen Hohenpriester geschildert wird, habe Opfer auf den Altar gebracht ohne Salz, der Hohepriester habe diese Opfer für untauglich erklärt, 'Eli habe jedoch eine Partei für sich zu gewinnen gewußt, und so sei ein Schisma in Israel entstanden. Dieser seltsame Bericht ist offenbar Nichts weiter als ein Zurückdatiren späterer gesetzlicher Differenzen zwischen Samaritanern und Juden, und das ist in den meisten Fällen gleichbedeutend mit denen zwischen Sadducäern und Pharisäern, in eine ältere Zeit hinauf. Also wir begegnen hier ausdrücklich einem Kampfe zwischen Samaritanern und Juden, oder auch zwischen Sadducäern und Pharisäern über die Darbringung von Salz mit dem Opfer, welche die ersteren für nothwendig, die letzteren für überflüssig erklären. Es ist dann ganz consequent, wenn die späteren Samaritaner, welche das Peßach-

---

welcher Vers vom täglichen Opfer handelt, entnommen werden soll, Gott habe dem Moses die Schlachtregeln gezeigt, und wenn man später diese Ableitung zurückließ, so mag man eben Anstand genommen haben, die Schlachtregeln erst dem Opferbrauche entlehnt zu haben.

opfer beibehalten haben, dessen Darbringung durch ihren Hohenpriester mit aller möglichen Weihe verlangen, auch ausdrücklich vorschreiben, daß es mit Salz bestreut werde (Commentar des Ibrahim zu 2 Mos. 12, 14: ومن شروطه ان يملح بملح).

Sind wir nun zu dem Resultate gelangt, daß in der Zeit des heftigsten Parteienkampfes zwischen Sadducäern und Pharisäern, also in dem letzten Jahrhundert des Tempels derselbe auch in der Frage über die Salzdarbringung auf den Altar seinen Ausdruck fand, so werden wir mit Recht behaupten können, daß wo in jüdischen und judenchristlichen Schriften, welche nicht lange vor oder in dem ersten Jahrhundert nach der Entstehung des Christenthums hervortraten, das Salzen des Opfers besonders hervorgehoben wird, dieselben damit ihren sadducäischen Ursprung kund geben. Und so dürfen wir denn (wie ähnlich das Buch der Jubiläen) die judenchristlichen „Testamente der zwölf Patriarchen" als aus einem Kreise hervorgegangen betrachten, der aus den Sadducäern zum Christenthume sich gewendet hatte. —

Aus den einzelnen Schriftdeutungen und Gebräuchen, welche in unserm Buche kurz berührt werden und den Zusammenhang mit der damaligen Methode und Sitte bekunden, heben wir noch zwei hervor, die ein besonderes Interesse gewähren. Der Verf. läßt nämlich Gad (c. 1), die Worte 1 Mos. 37, 2 erweiternd, erzählen, Joseph habe dem Vater berichtet, die Söhne der Silpah und der Bilhah schlachteten schöne Schafe und äßen sie ohne (wider) Wissen (*παρὰ γνώμην*) des Juda und des Ruben, das sei aber eine Verleumdung gewesen, denn die ganze Veranlassung zu dieser Anklage habe darin bestanden, daß er, Gad, ein Lamm aus dem Rachen eines Bären gerettet, den er erlegt, das Lamm aber geschlachtet habe, weil es, zu seinem Bedauern, doch nicht habe fortleben können, und nun hätten sie es gegessen. Hr. Sinker macht bereits (S. 68 Anm. 3) darauf aufmerksam, daß sich diese Schriftdeutung ähnlich im jerus. Tharg. z. St. fände. Allein dort wie fast in gleicher Weise jerus. Peah 1, 1 und Bereschith rabba c. 84, lautet die Anklage etwas verschieden, nämlich חשודים הם (בניך) על אבר מן החי sie (Deine Söhne) stehen in Verdacht, daß sie das Verbot ein Glied von dem lebenden Thiere abzuschneiden und zu genießen, übertreten. Wir wollen hier nicht eine Abweichung urgiren, die wohl gar nicht vorhanden ist, obgleich sie nach Raschi's Auffassung angenommen

werden müßte. Dieser nämlich erklärt zur Bibelstelle, Joseph habe die Söhne der Leah, nicht die der Mägde, dieser Uebertretung angeklagt. Allein zu dieser Auffassung scheint Raschi nur gelangt zu sein, weil dann von einem andern Lehrer gesagt wird — eine Ausdeutung, die er gleichfalls aufnimmt —, die Anklage habe darin bestanden, daß sie die Söhne der Mägde geringschätzig behandelten; wenn nun, so schloß Raschi, diese Anklage sich lediglich gegen die Söhne der Leah wenden konnte, so gilt Dies auch von der andern allgemeiner gehaltenen. Das widerspricht aber dem Wortsinne des Bibelverses. Joseph verkehrte ja mit den Söhnen der Bilhah und der Silpah und über sie berichtete er; Dies konnte nun allerdings darin bestehn, daß sie von den Andern geringschätzig behandelt würden, aber sonst nur von ihren Thaten und nicht von denen der Söhne der Leah. Und Dies wollen auch wohl die jerus. Gemara, der Midrasch und das jerus. Thargum aussagen. So wäre denn in Betreff der Personen, gegen welche die Anklage gerichtet war, zwischen diesen Autoritäten und unserm Buche keine Verschiedenheit. Anders verhält es sich mit dem Objecte der Anklage. Während unser Buch das Unrecht darin sieht, daß sie ohne Wissen Juda's und Ruben's schöne Schafe verzehrten, sie also der sträflichen Verwendung des Vieh's für den eignen Genuß geziehen werden, werden sie in den andern Quellen von Joseph einer religionsgesetzlichen Uebertretung beschuldigt. Es darf freilich auf solche Abweichungen in der Ausdeutung kein großes Gewicht gelegt werden; solche hagadische Ausschmückungen sind den mannichfachsten Umwandlungen unterworfen. Es dürfte sich gerade in der Relation unseres Büchleins die Quelle finden, welche sich dann in Gemara und Midrasch in zwei Arme zerspaltet. Selbstherrisches Benehmen beim Essen lautete ursprünglich die Anklage; das wurde in seine zwei Theile zerlegt, von denen der eine das Essen selbst betraf, welches als ein religionsgesetzlich verbotenes gelten mußte, der andere das herrische Benehmen, welches aber dann besser den Söhnen des rechtmäßigen Weibes zugeschrieben wurde. Als verbotenes Essen mußte aber gerade das Abschneiden eines Stückes von einem noch lebenden Thiere bezeichnet werden, weil nur Dies den Noachiden, nach pharisäischer Auffassung, untersagt war (Sanhedrin 56 a), während unser Verf. vielleicht gerade mit dem Genusse des „zerrissenen" Schafes gleichfalls auf die Uebertretung eines Verbotes hinweisen wollte, indem *παρὰ γνώμην* nicht blos: ohne Wissen,

sondern auch wider Wissen und Willen der ältern Brüder, eben weil es ein verbotener Genuß war, bedeuten kann. Ihm lag das „Zerrissene", dessen Verbot nach der Apostelgeschichte für die Judenchristen noch fortbestand, näher als das Glied von einem lebenden Thiere.

Weit interessanter ist die Anspielung auf eine jüdische Einrichtung, die nicht sehr lange vor unserm Verf. ins Leben trat und damals eine so große Anerkennung fand, daß auch unser Verf. sie gern aufnahm. Juda (c. 26) beschließt seine Ermahnung an seine Kinder, sie sollten ihn ja nicht in kostbaren Gewändern beerdigen. Er allein unter den Brüdern erläßt ein solches Verbot, offenbar weil er, der als der Vornehmste, der Herrscher, unter ihnen galt, besorgen mußte, daß sein Leichenbegängniß mit besonderm Pompe, seine Bestattung mit besonders kostbaren Gewändern vorgenommen werden möchte. Allein höchst auffallend müßte es uns sein zu bemerken, daß unserm Verf. diese Ermahnung so sehr am Herzen lag, daß er sie dem Juda in den Mund zu legen sich gedrungen fühlte, — wenn wir nicht wüßten, daß diese Anordnung in der damaligen Zeit wirklich, und zwar mit großem allseitigem Beifall getroffen wurde. So lesen wir in einer Baraitha (Moëd katon 27 b): „Ehedem waren die Ausgaben für die Todtenbestattung schwerer als der Tod selbst, so daß die Verwandten die Leiche liegen ließen und sich davon machten. Da ordnete Rabban Gamaliel eine geringere Behandlung seiner selbst an, so daß er in einfachen linnenen Gewändern zu Grabe gebracht wurde, und alles Volk nahm dann nach ihm den Brauch an, die Todtenbestattung in einfachem Linnengewande vorzunehmen." Als wie segensreich der Entschluß dieses Gamaliel erkannt wurde, beweist eine andere Baraitha (j. Berachoth 3, 1, daraus Semachoth c. 14 nahe dem Ende, Khethuboth 8 b. babyl.), die uns von einer an diese Anordnung geknüpften Feststellung berichtet, man habe nämlich den beim Trauermahle üblichen Bechern (außer andern) auch einen zum ehrenden Andenken an Gamaliel hinzugefügt. Dieser Gamaliel ist natürlich der erste dieses Namens, Sohn oder Enkel Hillel's, der im ersten christlichen Jahrhunderte, vor der Zerstörung des Tempels lebte, der durch milde Besonnenheit sich auszeichnete und dem überhaupt manche gemeinnützige Anordnung zu verdanken ist.*) Die von einem der

*) Daß wir es hier mit Gamaliel I. zu thun haben, nicht mit Gamaliel II., geht schon aus den ganzen Zeitverhältnissen hervor. In der ge-

vornehmsten Männer, dem anerkannten Haupte der Pharisäer, ausgehende Anordnung mochte unserm Christ gewordenen Sadducäer imponiren und er schrieb sie lieber bereits dem altbewährten Stammvater Juda zu.

---

drückten Zeit nach der Tempelzerstörung konnte gewiß der Luxus nicht so überhand nehmen, Gamaliel's II. Ansehen war ferner keineswegs so unbestritten, daß sein Beispiel so unbedingte allgemeine Nachfolge gefunden hätte (vgl. diese Zeitschr. Bd. V S. 271 ff. Bd. VI S. 132 ff.); auch war der spätere Gam. gar nicht so einfachen Sinnes, ging vielmehr recht geflissentlich darauf aus, sein Haus und seine, wie gesagt, bestrittene Geltung durch aristokratischen Prunk zu erhöhen (vgl. diese Zeitschr. Bd. VI S. 113). Daraus, wie aus andern Umständen, ergiebt sich auch, daß die Relation, wie wir sie in der jerus. Gemara (und Semachoth) lesen, die richtige und ursprüngliche ist, während der Bericht, wie ihn die bab. Gemara widergiebt, hier wie so oft ein aus Unkenntniß entstellter ist. In jerus. Gemara (und Semachoth) lesen wir, es seien drei Becher hinzugefügt worden: אחד לראש הכנסת ואחד לחזן הכנסת ואחד לר"ג, hingegen berichtet Babli von vier hinzugefügten, und zwar אחד כנגד חזני העיר ואח׳ כנגד פרנסי העיר ואח׳ כנגד בית המקדש ואח׳ .כנגד רבן גמליאל. Die Bestimmung des einen Bechers, welcher hier mehr genannt wird, als für den Tempel, will, wie Raschi richtig erklärt angeben, er sei bei Gelegenheit einer Privattrauer eine Erinnerung an die allgemeine Trauer der Zerstörung des Tempels, zugleich eine Aufrichtung zum Troste in der Zuversicht auf seine Wiederherstellung! Dieser Relation nach wäre wohl anzunehmen, daß alle diese hinzugefügten Becher erst nach der Zerstörung eingerichtet worden, und demgemäß wäre auch der Erinnerungsbecher an Gamaliel, der doch wohl kurz nach seinem Tode eingeführt worden, — wie die jerus. Gemara ausdrücklich sagt: ולאחר שמת רבן גמליאל — auch erst nach der Zerstörung üblich geworden, Gamaliel selbst also müßte erst um diese Zeit gestorben sein, demnach die Rede sein von Gamaliel II. Allein, wie bemerkt, dieser Bericht ist entstellt und richtiger der aus jerus. Gemara (Semachoth), als der älteren palästinischen Quelle. Sie kennt den einen Becher für den Tempel gar nicht, weil eben zu dessen Erwähnung, solange er bestand, bei einem Trauerfalle gar keine Veranlassung war. Aber auch für die zwei andern, welche neben dem zum Andenken an Gamaliel neu eingesetzt wurden, giebt sie die Bestimmung nach alterthümlichem Gepräge an, welches in dem späteren babylonischen Berichte ganz unkenntlich wird. Die כנסת, auf deren Haupt (ראש) und deren Aufseher, Verwalter (חזן) je ein Becher geleert werden sollte, ist die fromme, zunächst priesterliche, Genossenschaft, welche bei allen eintretenden Fällen, gerade wie später der חֶבֶר עיר, die nöthigen religiösen Functionen versah (vgl. Urschrift S. 124 f). In diesem Sinne kommt der ראש הכנסת vor als unter den „Großen der Zeit" (גדולי הדור), aber über den „Verwaltern der Almosenspenden" (גבאי הצדקה)

So erweist sich uns dieses judenchristliche Apokryphon nach manchen Seiten hin belehrend, und wir haben Hrn. Sinker für die neue Ausgabe mit Herstellung eines nach neuer Revision der Handschriften gesicherten correcten Textes wie für die vorangehende alle einschlägigen Fragen sorgsam erwägende Abhandlung unsern Dank abzustatten. Die Entscheidung, ob der Verf. ein Ebionite, wie Andere glauben, oder ein Nazarener gewesen, wie Hr. S. behauptet, wird, wie ich denke, erst getroffen werden können, wenn die judenchristlichen Secten schärfer nach dem oben angedeuteten Gesichtspunkte betrachtet werden, inwiefern nämlich ihre Anhänger mehr aus sadducäischen oder mehr aus pharisäischen Kreisen hervorgegangen sind. Eingehende Untersuchungen nach dieser Seite hin werden sich sicher lohnen.

21. Febr.

---

stehend (Bar. Peßachim 49 b). Die Glieder der Genossenschaft waren namentlich auch bei Todesfällen thätig. So lesen wir Bar. Meëd katon 22 b: Wenn ein Gerichtsvorsitzer (אב בית דין) stirbt, so werden alle Lehrhäuser geschlossen, die Glieder der Genossenschaft gehen in das Genossenschaftshaus, ändern aber ihre gewöhnlichen Plätze . . .; stirbt ein Fürst, Patriarch (נשיא), so . . . und die Glieder der Genossenschaft gehen in das Genossenschaftshaus u. s. w. So ist nämlich dort die richtige LA. beide Male: ובני הכנסת נכנסין לבית הכנסת, während Alfasi, Maimonides (Ebel 9, 14. 15), Abuab im Leuchter III, 8, 3, 7 בני בית הכנסת lesen, wie auch sonst solche unrichtige Verwechslungen vorkommen (vgl. Urschrift S. 124 Anm. 1. S. 125 Anm. 2), Ascher בני עירך, in unsern Ausgaben das erste Mal das Subject ganz fehlt, das zweite Mal richtig בני הכנסת steht. Jakob ben Ascher und Karo lassen den Passus ganz aus, und die Erklärer (vgl. auch Nachmanides bei Magid Mischneh zu Maimonides a. a. O.) sind in Verlegenheit mit diesem Ausdrucke, der ihnen unverständlich geworden. Wir wissen nun, was er zu bedeuten hat; es ist darunter die fromme Brüderschaft verstanden, welche auch die Bestattungs- und Trauergebetceremonien besorgte. Ihrem Haupte und ihrem Verwalter wurde deßhalb auch ein Becher gereicht. Die babyl. Gemara nun, welche diese Keneßeth nicht mehr kennt, macht daraus חזני העיר und פרנסי העיר und stellt jene sogar voran, weil man nicht wissen mochte, was denn eigentlich die Gemeindevorsteher mit der Angelegenheit zu schaffen haben. Jedenfalls haben wir in der jerus. Gemara die ursprüngliche correcte Fassung, und so können wir auch mit Bestimmtheit behaupten, daß hier von dem alten Gamaliel die Rede ist.

Recensionen.

1. Der Thalmud über den Kanon.

Die Thatsachen, welche der Thalmud und der ältere Midrasch bald mit entschiedener Absicht bald gelegentlich über die den alten Schriften zu erweisende Anerkennung oder über deren Abweisung mittheilt, sind im Ganzen bekannt genug. Die zwei ersten Theile der H. Sch., Thorah und Propheten, stehen zu seiner Zeit und soweit zurück seine Erinnerung reicht, unerschütterlich fest, von einer kritischen Betrachtungsweise derselben ist er weit entfernt, wenn auch aggadisch ihm hier und da Bedenken aufstoßen, die ihm zur Anbringung künstlicher Deutungen dienen, auch freisinnige Aeußerungen entschlüpfen, welche in naiver Bewußtlosigkeit auf das Gesammturtheil keinen Einfluß üben. Wenn später am Ende der zweiten Tempelperiode bei sorgfältigem Studium die Bedenken gegen Ezechiel theils wegen seiner Enthüllung der Geheimnisse des göttlichen Haushaltes (Wagens), theils wegen seiner abweichenden gesetzlichen Angaben sich vermehren, so war darum dennoch der angebliche Entschluß ihn zu „vergraben," sicher nicht ernstlich gemeint; man suchte entweder eine erträgliche Ausgleichung zu Stande zu bringen oder man begnügte sich mit der resignirten Erklärung, Elias (der alle Unebenheiten ausgleichen werde) werde einst die auffallende Angabe in Ezechiel deuten und sie in Einklang zu bringen wissen.

Anders war es mit dem dritten Theile der heiligen Schriften. Sie als später hinzugetretene, nachdem der Kern bereits als ein Abgeschlossenes galt, sehr verschiedenartigen Inhalts, nicht gesetzlich belehrend, nicht die alte Nationalgeschichte neu — höchstens in Wiederholung — darstellend, nicht von der Weihe des ächten Prophetenthums strahlend, bildeten allerdings ein nationales, also ein heiliges Gut, aber ihr vollgütiger Werth war damit noch nicht ausgesprochen. Zwar den Psalmen ward allgemeine Anerkennung, sie galten als zum größten Theile von David herrührend und sie bildeten ja den Kern der gottesdienstlichen Verehrung in den Synagogen. Allein anders stand es mit den andern Schriften. War schon die Haltung aller nicht von der höheren Begeisterung getragen, welche die alten Schriften mit höherer Weihe umgab, so

war der Inhalt einzelner, namentlich der drei dem Salomon beigelegten Schriften an einigen Stellen so bedenklicher Art, bald wegen der sinnlich-lüsternen Form bald wegen des schwachgläubigen zweifelsüchtigen Tones, daß man sich nicht so bald entschließen konnte sie den andern hochverehrten Schriften als ebenbürtig zuzugesellen. Man schwankte lange, ob sie nicht als außerhalb stehende Schriften, chizonim, zu behandeln seien, deßhalb auch „vergraben zu werden verdienten, טעונין גניזה. Diese Vergrabung sollte nicht blos deren Anerkennung und Gebrauch beseitigen, sondern auch nationale Schriften, welche doch immerhin als solche Werth hatten, vor Mißachtung, vor leichtsinniger Behandlung bewahren, gerade wie man auch fehlerhafte oder unbrauchbar gewordene anerkannte heilige Schriften durch solche Vergrabung dem Mißbrauche entzog. Man unterließ es daher eine Zeit lang sich über den Werth dieser Schriften endgültig zu entscheiden; man legte einzelnen einen höhern Werth bei und bezeichnete sie als solche, die man lesen solle, andere verwarf man, wollte sie dem Lesen entzogen, der Vergrabung geweiht wissen, dennoch aber waren sie allesammt nationale und in diesem Sinne heilige Schriften, selbst wenn sie in fremden Sprachen abgefaßt waren, und man hatte ihnen Achtung zu erweisen und sie vor Zerstörung zu bewahren. Auf diesem Standpunkte der Betrachtung befindet sich die alte Mischnah Schabbath 16, 1, die wir in dieser Zeitschr. Bd. V S. 98 ff behandelt haben. Die Scheidelinie in dieser Kategorie von Schriften zwischen anerkannten und abzuweisenden, „außerhalb stehenden," „der Vergrabung verfallenden" war nicht scharf gezogen, man überließ es dem allgemeinen Urtheile, ohne eine entscheidende Bestimmung zu treffen.

Doch drängten die Umstände allmälig zur ernsteren Entscheidung hin. Das Schriftthum mehrte sich von Tag zu Tag, und darunter war manche Schrift nicht unbedenklichen Inhalts; in die Falten der schwärmerischen Unklarheit ließen sich die verschiedensten Erwartungen und Ansichten unterbringen, deren einige anzuregen und zu hegen nicht gerade als den herrschenden Ueberzeugungen angemessen galt. Nun trat gar eine neue Spaltung ein, die eine Kluft erzeugte weit schärfer als irgend eine bisherige, die durch die Verkündigung des erschienenen Messias hervorgerufene. In der allerersten Zeit wurden die Schriften, welche der neuen Richtung dienten, noch immer als nationale, wenn auch als verwerfliche, als zum Complexe des heiligen Stammesgutes gehörige, daher vor Mißach-

tung zu bewahrende, aber doch der Vergrabung zu überliefernde betrachtet und behandelt. Doch bald mußte die Auffassung sich ändern. Der Kampf wurde erbitterter, die Trennung schärfer, daher auch die Abweisung der Schriften entschiedener. Es galt nun die Gränze bestimmter zu ziehen, und Dies geschah auch in Mitten der zweiten Jahrhunderts. Christliche Schriften wurden als ketzerisch, andere früher geschriebene, zwar von ketzerischen Ansichten frei, aber in ihrer Unklarheit, in Aeußerung mancher nicht anerkannten Ansicht der religiösen Bestimmtheit mehr gefährlich als dieselbe fördernd, wurden als „außerhalb stehend" mit Nachdruck ausgeschieden und dem „Vergraben" zugewiesen, als apokryph hingestellt. Die Entscheidung wurde bei manchem Buche schwer und erfolgte schließlich erst nach mannichfachen Kämpfen. Mochte man einerseits die Sprüche Ben-Sira's nicht gern entbehren und entschloß man sich schwer sie endlich doch preiszugeben: so war andrerseits die Anerkennung der salomonischen Schriften wie des Buches Esther ein Schritt, für den man sich schwer entschied. Jedoch die Entscheidung wurde getroffen, und die feste Gränze für die palästinischen Juden errichtet, die dann maßgebend blieb, wenn auch die griechisch redenden Juden uns noch viele andere Schriften, die sie mit aufgenommen, gerettet haben.

Dies ist in kurzen Zügen, aber doch im Wesentlichen vollständig, die Geschichte des Kanons, wie sie sich aus den thalmudischen Schriften ergiebt. Es ist gut, wenn man die einzelnen darüber handelnden, den Gegenstand gelegentlich berührenden, auch die aggadisch ihn mehr verwirrenden als beleuchtenden Stellen des Thalmud und der Midraschim zusammenstellt; Vorsicht muß dabei jedenfalls geübt werden mit den Stellen in spätern midraschischen Schriften, insofern sie nicht auf frühere Quellen sich zurückführen lassen, wie Dies mit manchen Angaben in Thanchuma, Schemoth und Bammidbar rabba, Jalkut sich verhält. Sehr bedenklich aber ist es, wenn diese kurzen Mittheilungen zu einem ganzen Buche verarbeitet werden sollen, wo kaum der Verlockung zu entgehen ist, in den vielen Lücken, welche die thalmudischen Angaben lassen, für die vielen kritischen Fragen, die damals noch gar nicht geahnt worden, uns aber immer umgeben, mit den eigenen Ansichten einzutreten, sie mit den thalmudischen Trümmern zu combiniren oder sie gar der alten Zeit unterzuschieben.

Dieser Verlockung hat sich auch Hr. Prof. Fürst in seinem

Buche: Der Kanon des alten Testaments nach den Ueberlieferungen in Thalmud und Midrasch (Leipzig 1868. VIII und 150 S. 8) nicht zu entziehen gewußt. Statt von der wichtigen Mischnah Schabbath nach ihrer richtigen Auffassung auszugehen, wird dieselbe in vollem Mißverständnisse zuletzt (S. 148 ff) nachgeschleppt, und das Mißverständniß besiegelt durch die unmögliche Erklärung eines ראו"כם als ולספר (S. 150 Anm. 2)! Dann aber werden zuweilen ganz nichtssagende Worte gepreßt und neuere Ansichten werden so hingestellt, als gäbe sie der Thalmud. Die falsche Annahme von „einem Buche der Kriege Gottes" (S. 128. 2), das einmal gar „das alte (heidnische) Liederbuch der nationalen Kriege" genannt wird (S. 130), wird (S. 12 und Anm. 3) in den Thalmud hineingetragen, als läsen wir Berachoth 58 a, daß Deborah's Siegeslied in diesem Buche gestanden habe, wovon aber in dieser Thalmudstelle nicht eine Spur zu finden ist. Daß die Reihe der Hagiographen nach Einigen mit den Sprüchen statt mit den Psalmen zu beginnen habe wird zwei Male behauptet und mit dem Hinweise auf Aboda-Sara 19a belegt. (S. 66 und Anm. 1. S. 82 und Anm. 4). Allein dort wird weiter Nichts gesagt, als daß nachdem zwei Lehrer ein biblisches Buch beendigt hatten, der Eine dann die Sprüche, der Andere dann die Psalmen lesen wollte, was über die Reihenfolge der Bücher im Kanon gar Nichts aussagt. Ebenso ist die wichtige Stelle j. Sanhedrin 11, 1 S. 97 Anm. 3 sehr unrichtig angewendet. „Außerhalb stehende Schriften" sind lediglich jüdische, die aber dennoch nicht als vollgültige betrachtet werden, wie das als Beispiel angeführte Buch des Ben-Sira. Demgemäß müssen aber auch die dabei genannten Bücher des „Ben-Thiglah" und „Ben-La'nah" gleichfalls jüdische sein und können nicht mit Empedokles und Apollonius (von Tyana)*) combinirt werden. Ueberdies waren deren Schriften den Juden älterer wie neuerer Zeit gänzlich fremd, und die Corruption ihrer Namen hätte höchstens, und auch Dies kaum, in solcher Weise unter dem Einflusse der Araber vor sich gehen können, nicht aber im Zeitalter des Midrasch. Also „Ben-Thigla" und „Ben-La'nah" sind Juden,

*) Weit eher ließe sich an den rhodischen Rhetor Apollonius Molon denken, der von Sulla und Cäsar gekannt, von Cicero sehr gerühmt, in judenfeindlichem Sinne geschrieben, so daß ihn Josephus in seiner Schrift gegen Apion mehrfach (II, 2, 7 (l. 6.) 14. 33. 36. 37) energisch bekämpft. Allein auch gegen ihn sprechen die im Texte geltend gemachten Gründe.

deren Schriften abgewiesen werden, und wenn wir auch über sie gar nichts mehr wissen, so müssen wir sie eben hinnehmen und sind vielleicht unter ihnen Verfasser von Schriften verborgen, die wir noch als Apokryphen besitzen. Anders aber verhält es sich mit nichtjüdischen Schriften; sie bieten keine Gefahr, und von ihnen heißt es, daß man sie lesen möge, wie man einen Brief liest. Also das אבל, das vor „den Büchern das Homer" steht, ist vollkommen richtig und darf nicht mit Hrn. F. in רבל verwandelt werden. Die Schrift Sirach's wird im Thalmud allerdings oft in einer Weise citirt, daß ihre Gleichstellung mit den kanonischen daraus ersichtlich ist. Denn sie wird nicht blos so angeführt, daß man sagt: es steht im Buche Ben-Sira geschrieben (כתוב בספר בן סירא); Dies würde nichts beweisen, da diese Citirformel auch bei andern Büchern vorkommt: es steht in der Fastenchronik, in der Rolle der Frommen u. s. w. geschrieben. Allein es werden Sprüche Sirach's auch schlechtweg angeführt, ohne das Buch zu nennen, und zwar als: es steht geschrieben (כתיב), es wird gesagt (שנאמר), *was lediglich von kanonischen Schriften gebraucht wird.* Darnach ist S. 98 zu berichtigen. — Falsch ist auch die Deutung, welche S. 111 von der Stelle Megillah 19 a gegeben, und daher verkehrt der Schluß, der daraus gezogen wird. Dort heißt es: Wenn man das Estherbüchlein aus einem Bande vorlese, der noch andere Hagiographen enthalte: so habe man seiner Pflicht nicht genügt; dasselbe soll nämlich besonders geschrieben, nach besondern Regeln angeordnet, wie ein Brief gelegt sein, also Bestimmungen, die diesem Büchlein ausschließlich galten und ihm in gewissem Sinne einen Vorzug verleihen. Dies so darzustellen, als habe man „die Ester-Megillah nur ungern den Ketubim angeschlossen und sie noch durch verschiedene Vorschriften als Ausnahme gekennzeichnet," ist vollständige Sinnesverdrehung. — Ein höchst seltsames Mißverständniß widerfährt Hrn. F. S. 117. Dort ist nach Mischnah Moëd katon 3, 4 die Rede von dem Buche des Esra oder (nach anderer Lesart), das in der 'Asarah, dem Tempelvorhofe, aufbewahrt worden, einem Bibel- oder Pentateuch-Exemplare, das als normangebend betrachtet wird. Indem dort nun die schriftlichen Arbeiten besprochen werden, welche auch in der Festwoche (an den Halbfesten) vorzunehmen untersagt ist, heißt es: man corrigirt nicht einen einzigen Buchstaben selbst in dem Exemplare des Esra; das heißt: findet man in der Festwoche einen Irrthum, der sich dennoch in

dieses höchst correcte Exemplar eingeschlichen, einen Irrthum dessen Berichtigung auf der Stelle dringendes Erforderniß ist, weil eben dieses Exemplar maßgebend ist und ein dort befindlicher Fehler leicht weithin in Abschriften dringt, so ist dennoch die Berichtigung in der Festwoche untersagt, umsomehr natürlich in einer andern Bibelabschrift, die kein normatives Ansehen hat: ואין מגיהין אות אחת ואפילו בספר עזרא (העזרה). Daraus macht nun Hr. F.: „Während in andern Bibelhandschriften auch an Feiertagen (!) corrigirt werden durfte, wird dies für den Esra Codex streng untersagt"!! — Daß man bereits zur Zeit des Thalmud Anstoß genommen an manchen corrumpirten Stellen und ungeordneten Angaben der Chronik, ist schon oft bemerkt; die Stelle Megillah 13 a erhält ihren vollen Nachdruck erst, wenn man sie, wie ich bereits in dieser Ztschr. Bd. III S. 213 nachgewiesen, nach Jalkut zu 1 Chr. 4, 8 berichtigt, תרמה für אחד liest (indem der Ausdruck aus Scheu, der Chronik einen so harten Vorwurf zu machen, geändert worden); mit Unrecht hält Hr. F. S. 121 an der unrichtigen LA. fest.

Jedoch genug der Einzelheiten!*) Sie sollen nur zur Vorsicht mahnen bei Benützung dieses Buches, das gewiß Vielen zur brauchbaren Quelle dienen wird.

26. October.

2. Alte Commentare zu Hiob.

Das schwerste Buch der Bibel, der Hiob, hat, wenn auch nicht vorzugsweise, doch jedenfalls in gleichem Maße mit den übrigen Büchern die Lust befähigter Erklärer geweckt, ihm ihre Sorgfalt zuzuwenden; die sprachlichen und inhaltlichen Schwierigkeiten haben sie nicht abgeschreckt. Man war ungemein naiv; mit ein bischen Sprachkenntniß und gesundem Menschenverstande oder auch geleitet von einem philosophischen Systeme, das man überall als Richtschnur anlegte, ging man an's Werk und arbeitete daran herum ohne Ahnung der bedeutenden Fragen, die sich bei dieser Arbeit aufdrängen. Gleich den bereits gedruckten rabbinischen Commentaren,

---

*) Daß es deren noch viele in dem Buche giebt, welche eine Berichtigung verdienen, dafür genüge nur noch ein Beispiel. Zwei Male (S. 51 und 69) wird behauptet, Sadducäer hätten „Propheten und Hagiographen nicht als Tora oder kanonisch angesehen." Wie kann ein mit Thalmud und Midraschim vertrauter Mann diesen Unsinn, welchen irgend ein unwissender Kirchenvater ausgesprochen, wiederholen?

die manchen guten Beitrag zum Wortverständnisse, aber doch sehr wenig über den poetischen Gehalt und den Gedankengang darbieten, sind auch noch zahlreiche ungedruckte Commentare vorhanden, die des historischen Werthes nicht ermangeln, aber keine exegetische Bedeutung ansprechen dürfen. Wir sind vor Kurzem gleichzeitig mit vier solcher Commentare beschenkt worden, alle von Verfassern herrührend, deren Name geeignet ist, unser volles Interesse zu erwecken. Herr Dr. Israel Schwarz giebt in einer neuen Herausgabe (Berlin 1868) als schätzenswerthe Beilage 1) den Commentar des Jesaia b. Eliah (II. aus Trani (Terni) nach einer Pariser Hdschr. v. J. 1297 (S. 41—67), 2) den des Moses Kimchi (S. 71—125) nach einer Hdschr. v. J. 1410, die im Besitze des Hrn. Kirchheim, 3) den des Joseph Kimchi (S. 149—166) nach einer aus dem Codex der Bodlejana durch Edelmann gefertigten Abschrift, und endlich 4) den des Serachiah ben Isaak ben Schealthiel aus Barzelona, verfaßt in Rom 1291 nach der Münchener Hdschr. v. J. 1314 (S. 169—293).

Wenn der Werth eines Commentars nach der Anspruchlosigkeit, mit der er auftritt, bemessen werden darf, so verdient der des Jesaias wirklich den ersten Rang, und Dies umsomehr als er dabei höchst verständig und mit tüchtiger Sprachkenntniß verfährt. Wie wir dessen Commentare aus den zu den ersten Propheten (historischen Schriften) gedruckten kennen, beschränken sich dieselben fast auf die Worterklärung, geben diese aber mit vieler Einsicht. Dasselbe finden wir auch in diesem Commentare. und zu Hiob richtige Worterklärungen geben, ist schon verdienstlich genug, wenn es auch nicht ausreicht. So faßt er סלד zu 6, 10 richtiger als die meisten alten Erklärer auf als: sich entziehen, nicht: brennen, wie man es seit Kimchi nahm, verleitet von dem Mißverständnisse einer thalmudischen Stelle, welche Jesaias, der bedeutende Thalmudist, nach ihrem richtigen Sinne erfaßte. כל שהיד סולדת בו (Schabbath 40 b und sonst) heißt nämlich nicht: sobald sich die Hand daran verbrennt, sondern: sobald sich die Hand (vor Hitze) zurückzieht, zurückspringt. Wenn hier das בר verführt, so haben ältere Stellen wirklich richtiger לאחוריה, so von klebrigen Getränken, welche aus einem Gefäße in das andere gegossen werden und beim Aufhören des Gusses in das erste wieder zurückgehn (Mischn. Machschirin 5, 9), von der Nase, die zurückspringt, sich nach innen krümmt (Baraitha Bechoroth 43 b), von der Seele, die

zurückschrickt (Bereschith rabba c. 11, wo bei Aruch richtig לאחוריה, wie auch aus Peßiktha,*) während bei uns und bei Jalkut minder richtig עליו). So auch hier: und wenn ich zurückspringe beim (vor dem) erbarmungslosen Schmerze. Jesaias faßt allerdings den Sinn, trotz der richtigen Erkenntniß der Wortbedeutung, etwas schief auf. Zu 7, 20 erkennt er (auch Moses Kimchi) das Thikkun Soferim in unserer Lesart, während es ursprünglich hieß: ich werde Dir zur Last. Richtig erkennt er zu 13, 9 den Stamm תלל, welcher den Formen תהתלו und dgl. zu Grunde liegt (nicht התל). Wenn er 21, 13 יבלו mit בלותי (Ps. 92, 11) zusammenstellt, so muß man fast vermuthen, daß er die Psalmenstelle bereits in dem Sinne aufgefaßt hat, der für sie Urschrift S. 417 nachgewiesen ist. Eine seltsame Lesart bringt er, wohl durch eine schlechte Handschrift verleitet, 34, 33, wo er הַמִּעִמְּךָ liest, was freilich das Pathach des He erklären würde.

Indem wir zu den Kimchi's übergehn, bleibt es kaum begreiflich, wie der Hr. Herausgeber bereits längst gemachte Veröffentlichungen in solcher Weise ignoriren konnte. Von Joseph Kimchi hat Dukes bereits im Literaturblatt des Orient 1849 und 1850 mehrfache Proben mitgetheilt und zwar aus derselben Oxforder Handschrift, welche Hrn. Edelmann vorgelegen, ich habe in der 1856 veröffentlichten Biographie Joseph Kimchi's (Ozar nechmad I S. 96—119) über das in München befindliche Bruchstück aus dem Hiobcommentare Mittheilung gemacht (S. 111), was dem Herausgeber um so wichtiger sein mußte als gerade das in seiner Abschrift zum Schlusse von Ende des Cap. 36 an Fehlende aus dem Münchner Exemplar ergänzt werden konnte, überhaupt aber die Abschrift oder das Oxforder Original sehr abgekürzt zu sein scheint, während die Münchener weit vollständiger ist. Die von Dukes mitgetheilten Stellen stimmen nun zwar mit dem jetzt gedruckten Texte überein und zeigen, daß diese Abkürzungen der Oxforder Handschrift zuzuschreiben sind, allein auch der Herausgeber erlaubt sich sogleich am Anfange eine Weglassung, die unverantwortlich ist. Zu 1, 6 führt nämlich J. K. die seltsame Ansicht des Saadias an, der Satan sei ein Mensch gewesen, wie die Stelle Dukes a. a. O. 1850 Lbl. 2 S. 22 f. veröffentlicht. Der Herausgeber läßt die ganze Stelle zurück. Sollte sie ihm etwa zu rationalistisch gewesen

*) vgl. nunmehr dieselbe ed. Buber 103 a und Anm. 60.

sein? Vielleicht hat schon Edelmann diese Rücksicht geleitet, ihm mag das Fehlen zuzuschreiben sein; aber da tritt eben die Ignorirung der früheren Arbeiten in ihrer Verderblichkeit hervor, da dem Herausgeber die Stelle, wie sie Dukes giebt, hätte bekannt sein und von ihm ergänzt werden müssen. Dadurch werden nun aber die stehengebliebenen Worte zu 2, 7 ganz unverständlich. Denn hier wird noch immer Sad.'s Meinung referirt; „er schlug den Ijob“ bedeute, heißt es dort, Gott schlug ihn, nicht der Satan. Hätte man, wird fortgefahren, unter diesem einen Engel zu verstehen, so wären die früheren Plagen nicht durch plündernde und mordende Trupps erfolgt, sondern durch diesen Verderber selbst. Nun, wie das Frühere bei Schw. abgekürzt lautet, haben diese Worte gar keine Beziehung zum Vorangegangenen und bleiben unverständlich. — Daß die Oxforder Hdschr. sehr abgekürzt ist, erweist eine nur flüchtige Vergleichung mit dem Münchener Bruchstücke, und genüge es ein Beispiel anzuführen, eine Stelle, die durch eine bei J. K. nicht seltene Rückbeziehung auf sein eignes Schekel ha-Kodesch — die in Verse gebrachte Uebersetzung des Mibchar ha-Peninim — an Interesse gewinnt. Zu 36, 22 heißt es in cod. München nach משׂגיל weiter: ומורה מן הורני לחומר, וזכר כח בהגבהה ולא זכר כח בהשלכה בעבור כי בדבר קל הירידה, והגבהה צריכה כח כמו שאמר בשיר השירים:

להתעלות במדרגה גדולה מאד קשה וקלה הירידה
כמו אבן גדולה היא נקלה ירידתה, להעלותה כבדה:

Daß J. K. sich häufig des Arabischen zur Erklärung bedient, seine Worte vielfach von seinen Söhnen bald unter seinem Namen bald stillschweigend benützt werden, ist bereits bekannt, auch der nüchterne Charakter seiner Erklärungsweise, der sich auch hier zu erkennen giebt, ohne daß dafür einzelne Belege aufgesucht zu werden brauchen.

Nicht besser ergeht es dem Commentar des Moses Kimchi. Ueber diesen habe ich bereits gleichfalls 1856 in dessen Biographie (Ozar nechmad II S. 17 24) S. 23 Näheres mitgetheilt, darauf aufmerksam gemacht, daß außer der Angabe, daß derselbe handschriftlich sich im Vatican befinde, wir zahlreiche Auszüge aus ihm bei Isaak ben Salomo Jabez in dessen Coment. (יראת שדי, einem Theil des Hagiographen-Commentars תורת חסד) finden, daß dieser ausdrücklich in der Vorrede zum Gesammtcomm. sagt, er habe sich für

Hiob der Erklärungen des David und Moses Kimchi bedient, „die noch nicht durch den Druck veröffentlicht seien.“ Eine Vergleichung dieser Anführungen würde dem Herausgeber nahe gelegt haben, daß das Kirchheim'sche Exemplar sehr abgekürzt ist, wie überhaupt starke Abweichungen sich ergeben. Eines sorgfältigen Herausgebers Pflicht ist es, auf solche Dinge hinzuweisen. Außer dem was Jabez ausdrücklich aus M. K.'s Werk anführt, finden wir auch Anderes noch in dessen Anführungen aus David K.'s Commentar, woselbst häufig die Ansicht seines Bruders Moses mit ואדוני רבי פי' mitgetheilt wird. Diese Abkürzung des M. K.'schen Commentars wird uns nicht befremden; es ist seinen andern Commentaren nicht besser ergangen, wie denn nachgewiesen ist, daß der unter dem Namen Aben Esra's gedruckte, aber ihm angehörige Commentar zu den Sprüchen nur ein dürftiger Auszug ist aus dem weitläufigen Texte, wie er sich in Handschriften findet, und auch die hier zu 2, 11 vorkommende Verweisung auf Spr. 30, 7 ist in unsern Ausgaben nicht zu finden. — Auch über Moses Kimchi's Erklärungsweise ist schon so viel bekannt, daß uns diese neue Ausgabe nichts zu unsrer genauern Kenntniß des Mannes darbietet.

Wir haben soeben von Jabez gehört, daß er auch einen Commentar David Kimchis benützt hat. Die frühere Angabe freilich, daß derselbe sich in Paris befinde (Biographie D. K's, Ozar nechmad II S. 157—173, vgl. das. S. 164), scheint sich nach dem neuen Cataloge nicht zu bewahrheiten; allein die Citate Jabez' sind reich genug, und Hr. Dr. S. hätte besser gethan, diese wiederzugeben als auf S. 129—145 aus dessen Grammatik und Wörterbuch abweichende Erklärungen zusammenzustellen mit der Behauptung, „D. K. habe keinen Comm. zu Ijob geschrieben.“ (S. XVII).*)

Unbekannt können wohl Hn. Dr. Schwarz die Arbeiten von Dukes im Orient, von mir in Ozar nechmad nicht sein — was freilich einen Herausgeber bei so leicht zugänglichen Werken der neueren Zeit nicht entschuldigen würde. Allein Hn. Dr. Schw. ist wenigstens Ozar nechmad und zwar gerade das zweite Heft hinlänglich bekannt; wenn er über den letzten mitgetheilten Comm. des Serachiah spricht, verweist er (S. XX) auf dieses Heft des Ozar

*) NS. vom 10. Jan. 1869. Auch im Nachlasse S. D. Luzzatto's befindet sich ein Comm. David Kimchi's zu Hiob, geschrieben im J. 1394, 97 Blätter in 8. (Catalog N. 74 der Handschriften S. 9)

nechmad, und dennoch früher völliges Schweigen davon! Gehn wir nun zu Serachiah über! Er ist der unbekannteste; von dem Hiob-Comm. war bisher noch kaum die Rede und seine ganze literarische Thätigkeit ist erst durch Kirchheim u. Steinscheider eben in diesem Hefte des O. n. näher beleuchtet worden. Und wenn auch kein mittelalterlicher Bibelcommentar unsere Erkenntniß bereichern kann, so ist doch der Mann und dessen Verfahren interessant genug, um bei ihm etwas länger zu verweilen.

Der Einfluß des Maimonides auf die spätere Literatur ist ein wahrhaft überwältigender, fast in keinem Gebiete kann sich irgend ein Werk demselben entziehen, ein jedes trägt mehr oder weniger sein Gepräge. Wenn die Halachisten theils logische Anordnung aus ihm lernten, in seine die Form vergeistigende, zu sittlichen Anschauungen erhebende Auffassung gedrängt wurden, sich viel mit mancher von ihm selbstständig getroffenen Entscheidung beschäftigten, so waren noch mehr die philosophirenden Geister in seinen Kreis gebannt, hielten sich in voller Abhängigkeit an die von ihm zum Systeme abgerundete Ausgleichung zwischen der Bibel und dem arabisch scholastisch gestalteten Aristotelismus. Seine Symbolisirungen der biblischen Worte, Erzählungen und Vorschriften, wie der Moreh sie bald ausführlich bald in leisen Andeutungen vortrug, wurden zu normativen Annahmen, welche nur weiter ausgearbeitet, wenig modificirt wurden. Selbst die gegnerisch Gesinnten, die buchstabengläubigen Thalmudisten, ferner die zwar auch der Symbolisirung huldigenden, aber der Analyse feindlichen, vielmehr in schwärmerischem Fluge einer grübelnd phantastischen Vertiefung sich hingebenden Mystiker beschäftigen sich mit ihm nicht blos unaufhörlich polemisch, sondern sie nehmen unbewußt doch gar Manches von ihm an. So übt er denn, wie natürlich, auch einen mächtigen Einfluß auf die Exegese. Schon vor ihm gab es freilich philosophirende Bibelerklärer, welche Widerstreitendes in Einklang zu bringen suchten mit ihren philosophischen Voraussetzungen; allein sie gehn dabei nicht so sichtbar von einem fertigen Systeme aus, nicht mit einer feststehenden Methode zu Werke. Dabei tritt die philosophisch sublimirende, conciliatorische Tendenz nicht überwiegend oder gar ausschließlich hervor. Sie sind Männer der Wissenschaft, welche alle Mittel einer gesunden Exegese mit Geschick handhaben und nur vereinzelt ihrem philosophischen Drange Genüge leisten. Mit der Herrschaft jedoch, welche der Moreh gewonnen,

gestaltet sich das exegetische Interesse in ein rein philosophisches um, hinter welches alle andern Anforderungen zurücktreten und nur kümmerlich gepflegt werden.

In der Nachfolge, wie sie von den Spätern überhaupt gegen Maimonides geübt wurde, offenbart sich, bei aller treuen Anhänglichkeit, bei dem unverbrüchlichen Halten an seinen Worten, dennoch die Verschiedenheit der Geister. Friedlichere und ängstlichere Gemüther suchen seine Worte einzuschränken, die scharfen Spitzen einzubiegen, die vorsichtigen Andeutungen noch mehr zu umwickeln und sie als ganz unschädlich darzustellen; seine hypothetischen Concessionen gelten ihnen als ernstgemeinte, die sie mit Begierde ergreifen. Allein es gab auch viele Jünger, die sich ohne alle Scheu in die Absichten des Meisters versenkten und kühner als dieser die leisen Andeutungen zu bestimmten Behauptungen ausprägten, die nothwendigen Consequenzen mit Entschiedenheit zogen, die von dem Meister der Halbheit zugelassenen Abschwächungen als solche blosstellten und verwarfen. Diese Scheidung in der Schule können wir in allen Gebieten verfolgen, sie tritt ebenso in der Exegese hervor.

Zu den kühnen rücksichtslosen Geistern gehört nun eben unser Serachiah; er pocht gewaltig auf seine philosophische Durchbildung, und es ist ihm eine Lust nicht blos die Gegner des Maimonides als einsichtslos darzustellen, sondern auch den Ehrenkranz, welchen frühere, also natürlich nicht von Maim. abhängige Erklärer sich errungen, zu zerpflücken. Er spricht seine Geringschätzung im Vorworte und zu 36, 27 unumwunden aus: „Die Erklärer, deren Commentare ich zu Hiob gesehen, sind Aben Esra, David Kimchi und Moses ben Nachman von den Angesehenen Gerona's, des Nachbarortes von Barzelona, meiner Heimath. Da ich nun aber gesehen, daß die früheren Erklärer sich unfähig zur Erklärung erwiesen und Ungenügendes geliefert, indem A. E. zu kurz gefaßt, die Anderen, die ausführlicher sind, den Zweck dieses Buches nicht begriffen und in seine tieferen Tendenzen einzugehn durchaus nicht verstanden, ja, wie ich mehrfach nachgewiesen, selbst den einfachen Wortsinn zu erfassen ihnen höchst selten gelungen, deshalb unternahm ich es die Lücke auszufüllen, dabei ohne Scheu gegen jeden ungenügenden Erklärer den Tadel auszusprechen u. s. w." Er läßt es wirklich daran nicht fehlen, vorzugsweise gegen Nachmanides, dessen mystische, der Philosophie feindliche Richtung, dessen stolze

Polemik gegen Maimonides ihm gründlich widerwärtig ist. Ein jedes Capitel bietet mehrere Beispiele harter Abfertigung, und von vorn herein sagt er zu 3, 1: „Ich mag ihn über seine Mißverständnisse nicht anklagen; Nachm. war eben Thalmudist und verstand von Philosophie gar Nichts, darum griff er in seinem Comm. zum Pentateuche Maimonides über prophetische Erkenntnisse an: wahrlich er hätte besser gethan zu schweigen, denn wer über Dinge entscheiden will, muß zuvörderst Verständniß von ihnen haben." Um nur auf einzelne stärkere Stellen aufmerksam zu machen, verweise ich auf 4, 16, wo er seine Ansicht, die prophetischen Gesichte als wirklich sinnliche Vorgänge zu betrachten, derb abweist, auf 8, 19, wo es heißt: Auch Nachm. verwirrt die Erklärung dieser Verse, er sucht eine Stütze in dem Thargum; ja, das ist die allgemeine Zufluchtstätte für alle Erklärer, wenn sie keinen Ausweg finden, um schwierige Verse zu erklären. Zu 36, 20 sagt er ihm wieder, er hätte besser daran gethan zu schweigen als solch geschmacklose Erklärungen vorzubringen, und zu 40, 1: „Nachm. schreibt zu diesem Verse Dinge, die Spott verdienen ...; überhaupt möchte ich auf Alle welche glauben, daß die im Hiob berichteten Thatsachen wörtlich anzunehmen seien, die Worte des Spruchdichters (Spr. 30, 8) anwenden: Falsches und lügnerisches Wort halte fern von mir!" Auf diesen Punkt kommt er sehr häufig mit Vorliebe zurück, daß Hiob eben lediglich eine Dichtung sei, und wer in dieser wirkliche Vorgänge suche, sich in die ärgsten Widersprüche verwickle, die gröbste Sinnlosigkeit behaupte und sich das Verständniß des Buches geradezu verschließe.

Aber, wie gesagt, nicht viel glimpflicher verfährt er mit A. E. und Kimchi: „Beachte nicht, sagt er zu 3, 5, in diesem Buche und dem der Sprüche, die Deutungen der Erklärer; denn selbst die bedeutendsten unter ihnen, A. E. und Kimchi haben keinen philosophischen Gedanken ihnen zu entlocken gewußt, ja selbst in der einfachen Sinneserklärung waren sie ungenau bei Erklärung der Worte und der Gedanken, mag Dies nun aus Zerstreuung oder aus Mangel an Einsicht geschehen sein." Von Kimchi, der zu 20, 14 erklärt, es begreife Keiner das Wesen des Gewitters, sagt er: „Man ersieht daraus, daß er nie wissenschaftliche Bücher gelesen." Zu 36, 30 bemerkt er: „Ich habe von keinem Erklärer etwas gesehen, was verdiente niedergeschrieben noch viel weniger angenommen zu werden; was Kimchi sagt, kann wahrlich nicht gebilligt werden,

denn sicher hat er seine Erklärung, als er sie geschrieben, selbst nicht verstanden, so sagt er auch zu 38, 2, daß weder Kimchi, noch A. E. die Tendenz des Buches begriffen hätten, daher auch die einzelnen Verse nicht richtig zu erklären gewußt, und zu 38, 7 sagt er: Kimchi bestiehlt immer A. E., wo er etwas für sich Taugliches zu finden glaubt, und kleidet es nur in andere Worte.

Das ist kühn und mit vielem Selbstbewußtsein gesprochen, und auch in seinen Ansichten tritt diese Entschiedenheit sehr stark hervor. So hatte Maimonides alle Offenbarungen und prophetischen Gesichte lediglich in die geistige Anschauung verlegt und ihnen eine jede sinnliche Wahrnehmung abgesprochen; dennoch fügt er oft nachgiebig hinzu: willst Du jedoch annehmen, ein geschaffenes Licht sei dem Propheten sichtbar, eine geschaffene Stimme ihm hörbar geworden, so schadet Dies weiter nicht, wenn nur das Göttliche selbst nicht in die Sphäre der Sinnlichkeit herabgezogen wird. Diesen Compromiß, der nur eine Krücke für die Halbheit sein sollte, weist Serachiah fast mit Entrüstung ab zu 4, 16, und so ist sein ganzes Auftreten so herausfordernd, daß nur das Dunkel, das sich bald um ihn und seine Schriften lagerte, ihn vor der Verdammung bewahrt haben mag.

Noch eine Eigenthümlichkeit unseres Serachiah ist hervorzuheben. Seine Muttersprache war das Arabische, und so verwendet er dasselbe zu Worterklärungen in weit ausgedehnterem Maße als alle seine Vorgänger; man möchte in ihm fast den Vorläufer der holländischen Schule, eines Schultens und seiner Jünger erblicken. Arabisch und hebräisch, sagt er an vielen Orten (vgl. z. B. 3, 6 und 31, 38) gehören einem Sprachstamme an, und letzteres darf, ja muß aus ersterem erklärt werden, namentlich gilt Dies nun von den seltenen Wörtern im Hiob (16, 17). Er macht von dieser Voraussetzung einen so ausgiebigen Gebrauch, daß ihm der nüchterne Sprachsinn nicht immer folgen kann. יחד, 3, 6, will er z. B. von dem arab. حَدّ begrifflich begränzen, den Umfang angeben, ableiten, יכביר 35, 16 und מכביר, 36, 31 von خبر verkünden, אמרר, 21, 29, von أمر Ding, Gegenstand, ja er will sogar die Verbindung des Plural mit dem Femininum Singular nach Art des arabischen Pluralis fractus statuiren (20, 11) u. Aehnliches.

Jedenfalls haben wir es hier mit einem sehr selbstständigen

Manne zu thun, dessen nähere Bekanntschaft wahrhaftes Interesse gewährt.

5. Nov.

3. Rabbi und Antonin.

Die Zeiten haben ihre verschiedene Färbung nach den Interessen, welche sie bewegen, und diese wechseln merkwürdig schnell, so daß man bald auf früher mit lebhaftem Eifer angeregte und vielverhandelte Fragen dann sehr kühl und theilnahmlos zurückblickt. So war in Deutschland eine Zeit, in welcher Theater und Literatur den Lebensgehalt der Nation auszumachen schien, eine jede neue Erscheinung auf diesem Gebiete alle auf Bildung Anspruch Machenden tief ergriff und zu hitzigen Parteibildungen veranlaßte. Allmälig verdrängten ernstere wirkliche Lebensfragen der Nation, die der äußern Politik und der innern Freiheit, diese Alleinherrschaft jener Bewegungen, die zwar geistigen Inhalts waren, sich jedoch oft in kleinlicher und kindischer Form äußerten. Das Gesammtleben ist realer geworden, das ideelle Leben ist an ihm noch nicht genügend erstarkt, und dennoch wird es ein gesunderes und umfassenderes werden, wenn die Gährungen zu einem nach Außen geachteten und innerlich frei sich entwickelnden Volksleben sich geklärt haben werden. So hatte nun auch in den dreißiger und vierziger Jahren an dem lebhaften Kampfe um die bürgerliche Gleichstellung der Juden, an dem erwachten Selbstbewußtsein gegenüber den boshaften Verkleinerungen und Schmähungen sich die Theilnahme für die geistigen Erzeugnisse der Juden in der Vergangenheit, für diese specifische Aeußerung des jüdischen Geistes, die man längst mit Mißachtung behandelt hatte, warm belebt. Bibliographische, biographische, literarische Fragen traten auf den Schauplatz, heißer Kampf entzündete sich um Combinationen und scharfsinnige Vermuthungen, Rede und Gegenrede wechselte mit Raschheit und mit der Erregtheit, welche Zeugniß ablegte, daß der ganze Mensch von diesen Fragen ergriffen war. Mit dem Zurücktreten der Emancipationsfrage als einer principiell überall, praktisch fast überall gelösten, ist auch der warme Eifer für jene kleinen literarischen Erscheinungen, die doch blos überwundenen mittelalterlichen Standpunkten angehörten, gleichfalls geschwunden, die geistige Berechtigung der Gegenwart ist von jenen fruchtlosen, wenn auch der Lebensfrische nicht entbehrenden Geistesthätigkeit des Mittelalters nicht ab=

hängig, und man interessirt sich nur etwa noch für die welthistorischen Anfänge des Judenthums und die eigenthümliche Entwickelung bis zum Abschlusse des Thalmuds, wie sie auch bei der Entstehung des Christenthums und des Islam mitgewirkt und noch in dem Leben der Gegenwart herrschend ist.

In jener kindlichen Zeit nun, die sich an Geistesspielen erfreute, trat auch mit besonderer Lebhaftigkeit die Antoninfrage auf. Im Thalmud, dann auch in späteren Midraschim wird mehrfach von einer sehr engen Beziehung zwischen Rabbi und einem Kaiser Antonin gesprochen, von einer innigen Freundschaft, welche in lebhaftem persönlichen und schriftlichen Verkehre sich geäußert und den Kaiser gar zum heimlichen Uebertritte zum Judenthum bewogen haben sollte. Das sagenhafte Gepräge, welches alle diese Berichte an sich tragen, mußte doch irgend einen Hintergrund haben, einen historischen Kern, von dem diese Uebertreibungen wuchernd aufschossen. Während die kritiklose Zeit sich bei den Berichten beruhigte und an ihnen sich erbaute, hatte Jost, der erste jüdische Geschichtsschreiber, welcher das Gebiet umfassend und nüchtern behandelte, natürlich das Ganze als Sage betrachtet, dahin gestellt sein lassend, welch ein geschichtlicher Antrieb zu dieser Sagenbildung veranlaßte, die Person des Antoninus aber nach den geltenden Zeitbestimmungen über Rabbi, d. h. Juda ben Simon den Patriarchen, den Redactor der Mischnah, wonach er gegen 220 blühte, auf Caracalla festgestellt. Diese Traulichkeit zwischen dem wollüstigen Tyrannen und dem jüdischen Patriarchen, mochte nach der Befreiung von der sagenhaften Verherrlichung der geschichtliche Ueberrest noch so dürftig sein, hatte allerdings nicht viel Wahrscheinlichkeit, doch ließ man es bei der Sage bewenden. Allein diese kühle Behandlung sagte bald der angeregteren Zeit nicht mehr zu. Veranlaßt von einer neuen Veröffentlichung über die Genealogie des Patriarchengeschlechts in dem Seder Thannaim wa — Amoraim wendte Rapoport seinen blendenden Scharfsinn den chronologischen Bestimmungen über die Zeit Rabbi's und des ihm gleichzeitigen Antonin zu. Gegen alle unbezweifelten alten Berichte wollte Rapoport nun die Lebenszeit Rabbi's um dreißig Jahre zurückrücken, ihn um 190 blühen und wirken lassen, und so ward aus Antonin — Marc Aurel. Das war doch von ganz anderer Bedeutung, wenn der jüdische Patriarch mit dem hochgebildeten Kaiser

traulichen Umgang geflogen und vielleicht gar ein Moment in dieser vielseitigen Bildung befruchtete.

Dieser kühnen glänzenden Vermuthung, für welche einzelne Stellen scharfsinnig als Belege gedeutet und verwendet wurden, stellten sich aber mächtige Hindernisse entgegen. Die rasche Annahme, daß alle übereinstimmenden Berichte des Alterthums über Rabbi's Lebenszeit fehlerhaft auf uns gekommen, konnte nur durch die zwingendsten Beweise Geltung erringen, nicht durch eine Kette von Hypothesen, deren eine die andere stützen sollte, aber keine Stütze in bezeugten Thatsachen fand. Nun aber gar Marc-Aurel. Dieser hat als Denker das Innerste seiner Gesinnung schriftstellerisch niedergelegt, er hat als Handelnder, als Kaiser seinen Charakter scharf in seinen Handlungen ausgeprägt, und keine Spur läßt sich hier wie dort von seinem freundschaftlichen Verkehre mit dem jüdischen Patriarchen, von seinem damit nothwendig verbundenen Wohlwollen gegen die Juden auffinden. Und wo ist die geistige Verwandtschaft zwischen diesen beiden Männern, zwischen dem engnationalen Juden und dem weltbürgerlichen Kaiser? So trat denn auch Jost gegen die ihm geltenden Angriffe auf, die er mit Ironie abwehrte. Rapoport, nie von einem Einfalle ablassend und mochte ihm auch der Mangel an Begründung noch so entschieden nachgewiesen sein, ergoß sich in breit anschwellendem Redestrom in dem ersten und einzigen Bande seines „Erech Millin" nochmals über Antonin, die früheren Behauptungen aufrecht erhaltend und verstärkend. Die Männer, welche damals als neue Geschichtsschreiber auftraten, nahmen auch die „Antoninfrage" wieder lebhaft auf, konnten jedoch nicht mit Rapoport übereinstimmen. Selig — jetzt Paulus — Cassel sah in Antonin Heliogabal, Grätz Alexander Severus, Frankel Lucius Verus Mitkaiser des Marc Aurel, und auch Sachs erblickte in ihm jedenfalls einen der späteren Kaiser; einige wurden sogar an Rabbi irre und hielten ihn nicht für den Redactor der Mischnah, sondern für dessen gleichnamigen Enkel. Daß Rapoport selbst durch diesen allgemeinen Widerspruch seiner eignen Freunde belehrt worden, ist nicht anzunehmen; seine zunehmende geistige Mattigkeit nur verhinderte ihn nochmals die Feder in dieser Angelegenheit zu ergreifen.

Ein Enkel von ihm, Hr. Dr. Arnold Bodek, will nun sein Andenken erneuern, indem er die von ihm unerledigt gebliebene Streitfrage, eben die über Rabbi und Antonin, wieder aufnimmt,

mit den neuen Mitteln jugendlicher Kraft und neuzeitlicher erweiterter Bildung in Rapoport's Sinne zu lösen versucht. Er leistet Dies mit einer genügenden Gelehrsamkeit, mit phantasiereichem Schwunge, in lebendiger Darstellung, aber leider auch mit derselben ermündenden Breite und demselben Aufgebote künstlichen Scharfsinnes wie sein Großvater, die leisesten Andeutungen zu kühnen Behauptungen, die von der ganzen Geschichte widerlegt werden, anschwellend.

Es handelt sich, wie bemerkt, um zwei Fragen: Lebte Rabbi 190, nicht 220? Und war er auch Zeitgenosse Marc Aurel's, kann dieser Kaiser, seinem ganzen uns wohlbekannten Charakter nach, der Freund des jüdischen Patriarchen gewesen sein? Soviel ich sehe, bringt der jugendliche Verf. in seiner Schrift: Marcus Aurelius Antoninus als Zeitgenosse und Freund des Rabbi Jehuda ha-Nasi. Ein Beitrag zur Culturgeschichte (auch als erstes Heft eines größeren Werkes: Römische Kaiser nach jüdischen Quellen. Leipzig 1868. IX u. 158 Seiten) wenig neue Momente als lediglich Pathos und Combinationen herbei. Daß Rabbi 190, nicht 220 geblüht, wird auf die Autorität des Großvaters angenommen. Als neuer Beleg soll vielleicht auf S. 61 gelten, daß den unmittelbaren Nachfolgern Rabbi's im Lehramte 9 Jahre, dem folgenden Oberhaupte Jochanan aber 80 Jahre beigelegt werden, dieser aber sei 280 gestorben, und so müßte Rabbi nach Abzug der 89 Jahre 191 gestorben sein. Nun aber wird doch sicher Hr. Bodek eingestehn, daß diese lange Amtsführung Jochanan's sagenhaft ist, daß gut und gern von ihr mindestens 30 Jahre abzuziehen sind, die dann zu der Zeit Rabbi's hinzuzufügen sind. Der scheinbare Beweis wird demnach zum Gegenbeweise. — Jedoch die chronologische Aenderung zugegeben, wie steht es um das Verhältniß des Patriarchen Juda zu dem Kaiser Marc Aurel, des engen Juden zum philosophischen, durch und durch griechisch-römischen und antijüdischen Kaiser? Das ist, behauptet Herr B., falsche Auffassung.

Rabbi war kein enger Jude; er war vielmehr nach Innen blos streng national, nach Außen mit unbefangen politischem Blicke guter Römer, er war jüdischer Gesetzlehrer, als solcher streng conservativ und dennoch von umfassender griechischer Bildung. Seinerseits war Marc-Aurel nicht engherzig römisch, sondern den Provinzialen nach ihrer Eigenthümlichkeit zugeneigt, Judäa als mitteninne liegende Provinz ihm von großer Wichtigkeit, nicht minder die Ju-

den mit ihrer weiten Verbreitung und deren einflußreiches Oberhaupt; seine Bildung war keine einseitig griechische, keine schroff-stoische, sie nahm neue Elemente in sich auf, die ihn dem Judenthume geneigt machten und ihn somit dessen damaligem hochgebildeten Vertreter sehr näherten, so daß er ihn gern unter die Zahl seiner vertrauten Freunde mehr und mehr aufnahm. Marc Aurel gedenkt zwar in dem ersten seiner Bücher „an sich selbst" aller derer, die ihm im Leben näher gestanden, dankbar und treu mit Namen, und den vertrauten jüdischen Freund erwähnt er nicht. Allein dieses Buch ist verfaßt — gegen Rap's Annahme —, bevor der Kaiser persönlich mit Rabbi zusammentraf, welches Zusammentreffen erst in die letzten Jahre des Marc Aurel fällt (S. 133 f). Diese Behauptung scheint der Verf. später zu vergessen, wenn er S. 146 Anm. 2 sagt, daß der in seinen Aufzeichnungen schwer beklagte frühverstorbene Sohn, den er sehr geliebt zu haben scheine, wohl identisch sein dürfe mit dem im Thalmud erwähnten Liebling Severus, den er, im Widerspruche gegen eine mächtige Hofpartei, zu seinem Nachfolger bestimmen wollte und worüber er Rabbi angefragt haben soll.

Jedoch lassen wir diese kleine Vergeßlichkeit, obgleich sie uns das ganze Wesen dieser luftigen Combinationen aufdeckt, und bleiben wir bei dem Wesentlichen, bei dem Charakter der beiden Männer, um die es sich handelt. „In Rabbi's Hause, lehrt Herr B., blühte von Vater und Großvater her die Beschäftigung mit griechischer Sprache und Literatur; durch die auf Reisen gesammelten Erlebnisse und durch eigene Studien nahm nun der junge Jehuda Eindrücke und Anschauungen in sich auf, die ganz entgegengesetzt waren denen, die der größte Theil seiner Volksgenossen hatte! Er lernte die griechische Culturwelt kennen mit ihren Licht- und Schattenseiten. Gewiß wirkte sie anmuthend und überwältigend auf seinen Geist, doch war ihm andererseits das jüdische Wesen angeboren. Als er nun heranwuchs, stießen sich diese beiden Welten in ihm. Sie arbeiteten in seinem Geiste, erst sich anfeindend, dann friedlich auf einander wirkend. Nachdem er sie in ihrer Gegensätzlichkeit schärfer hatte scheiden lernen, erkannte er bald auch mit klarem Blicke ihre Berührungspunkte, ihre Zusammengehörigkeit. Er versöhnte sie in sich und ist dadurch zu einer in ihrer Art einzigen und ersten Persönlichkeit in der jüdischen Geschichte, zum Vorbild für sein Volk und zum Einleiter und Führer einer neuen Epoche geworden."

(S. 106 f). Juda's Plan war gefaßt. „In Allem was die geschichtliche Stellung und den Beruf des Volkes betraf, in den religiösen Normen und Formen sollte auch fernerhin die strengste Abgeschlossenheit aufrecht bleiben. Aber in allem Uebrigen wurde es, wo es nur anging, Pflicht, sich an die Fremden anzuschließen, mit denen man nunmehr zusammenwohnen, mit denen man Luft und Licht theilen sollte, und ebenso auch den fremden Culturelementen zugänglich zu sein, soweit sie sich mit den heimischen vereinigen ließen." (S. 108 f).

Ein nicht übles Phantasiebild, wie es vielleich Hr. Bodek aus seinem eignen Lebensgange gestaltete; allein was für Arnold gilt, paßt nicht für Juda ben Simon, ist blos erträumt, nirgends bezeugt, nirgends belegt. Daß die Patriarchenfamilie griechisch sprechen mußte, um den Verkehr mit dem „Hegemon," dem Procurator und den Beamten zu unterhalten, wird zugestanden, sie erlernte diese Volkssprache, aber weiter ging ihre Bildung nicht. Keine Spur griechischer Denkart, höherer Verfeinerung zeigt sich in einem von ihnen, am wenigsten bei Juda; aristokratische Sitte, wohl auch aristokratischer Hochmuth, aber ohne die geringste Kenntniß der reichen griechischen Culturelemente, selbst nicht einmal irgend welcher formalen Bildung. Daß die Ordnung der Mischnah, worin ihm Andere bereits vorangegangen, was Herr B. auf S. 119 selbst zugiebt gegen seinen Widerspruch auf S. 116, eine verfehlte ist, von wissenschaftlicher Schule keine Spur zeigt, leugnet Herr B. vergebens. Daß die Früheren blos „nach Zahlenverhältnissen, nach äußerer Sachähnlichkeit" die Ordnung getroffen, Rabbi nach einem innern Principe, erträumt Hr. B. (das.). Daß er die „politische Wiedererhebung" von seinem Programme fern gehalten, die Leidenschaften zu beschwichtigen suchte und Aehnliches, davon wissen wir Nichts; die Juden blieben ruhig, weil sie erschöpft waren, aber sie lebten nicht in ihrer Gegenwart, sondern geistig voll in der Vergangenheit. Und nicht anders ihr Patriarch, der Redactor der Mischnah, der deren größten Theil mit ausschließlich palästinischen, priesterlichen, nur im Staats- und Tempelleben geltenden Vorschriften anfüllte, neben Moëd, Naschim und Nesikin noch Sera'im, Kodoschim und Tohoroth aufnahm und auf sie wohl den Hauptnachdruck legte. Keine Spur philosophischer Bildung, wie wir sie doch bei einem Ben-Soma und Andern finden, läßt sich bei ihm wahrnehmen (S. 132 Anm.), seine Lebensregeln sind im Gegentheile ganz äußerlich.

Nicht ihm gehört der Spruch an, daß „der Lohn der guten That in dieser selbst, die Strafe der Sünde in ihr selbst liege," eine Lehre, die mit der Stoa übereinstimmt; er lehrt im Gegentheile: sei achtsam auf die geringe wie auf die gewichtige Vorschrift, denn Du kennst nicht die Belohnung der guten Werke (Aboth 2, 1). Wahrhaft kindisch ist es, wenn aus der Anordnung des Ahnen Gamaliel, die kostbaren Leichenbestattungen abzuschaffen, der Unsterblichkeitsglaube abgeleitet werden soll (S. 129). Im Gegentheile lehrt Rabbi, daß die Vergeltung die wiedervereinten Geist und Körper treffe (S. 140 f), und wenn nach der Thalmudstelle Antonin sich damit befriedigt erklärte, so kann Dies unmöglich der stoische Philosoph Marc Aurel gewesen sein, der die Verantwortlichkeit der Seele nicht abwies und die Fortdauer, resp. Wiederbelebung des Körpers nicht zugestand. Ob Neuerungen und Aussprüche im Rechtsgebiete, soweit sie von Rabbi ausgehn, von dem römischen Rechte beeinflußt, eine Folge des Verkehrs mit Marc Aurel sind, müßte, meint Hr. B. (S. 154 Anm. 1), noch untersucht werden, würde ihn aber hier zu weit führen; allein Dies wäre gerade die vorzügliche Aufgabe gewesen, die alles andere Reden drüberhin überflüssig gemacht hätte.

Und Marc Aurel? ist der Nachweis von seinem Verkehre mit einem jüdischen Patriarchen, von dessen auf ihn geübten Einfluß geführt? Nimmermehr, kaum werden die positiv dagegen erhobenen Bedenken beschwichtigt, dafür spricht kein Zeugniß. Ein Mann auf der Höhe des Lebens, hat er über dieses selbst ausführliche Nachricht gegeben, die er vervollständigt haben würde, wenn spätere Ereignisse ihn dazu veranlaßt haben würden. Ein solcher wird aber auch von Andern genügend beobachtet, so daß seine zahlreichen Biographen einen mächtigen auf ihn geübten Einfluß noch dazu so seltsamer Art, nicht verschweigen würden; aber kein Laut dringt darüber zu uns. Was aber über diesen Verkehr in Thalmud und Midraschim berichtet wird, ist in sich so widersprechend, so gar nicht homogen mit Marc Aurel's Stellung und Charakter, daß diese Berichte gegen ihre eigne Wahrheit Zeugniß ablegen. Wir haben bereits oben einen solchen betrachtet, der seiner philosophischen Anschauung widerspricht. Ein anderer verträgt sich nicht mit seiner Stellung. Er soll Rabbi angefragt haben, er habe zwei Wünsche, Tiberias zur steuerfreien Colonie zu machen und seinen Sohn Severus zum Nachfolger; nun aber werde ihm nicht

Beides, sondern nur das Eine gewährt werden: was er nun zur Erreichung beider Verlangen beginnen solle? Rabbi räth ihm, den Sohn zum Nachfolger einzusetzen und diesem die Ausführung des andern Wunsches zu übertragen. Dieser Bericht hält in keinem Punkt Stich vor einer unbefangenen Kritik. Sollten beide Wünsche in den Augen des Kaisers wirklich gleiche Bedeutung gehabt haben, so daß er zweifelhaft sein konnte über die Auswahl? was interessirte ihn denn so vorzugsweise die Erhebung von Tiberias zur freien Colonie? wirklich blos die Liebe zum dortigen jüdischen Schulhaupte, dem Patriarchen? Credat Judaeus Apella! Warum aber sollte die Gewähr beider Wünsche zusammen Hindernisse finden, und von welcher Seite? Hatte Commodus wirklich eine mächtige Partei für sich, so mochte sie allerdings für ihn gegen den angeblichen Severus intriguiren, aber was kümmerte sie Tiberias? Hr. B. meint (S. 145), Marc Aurel habe dem römischen Senate wieder weitgehende Befugnisse eingeräumt, und dessen Widerspruch habe er befürchtet. Abgesehen davon, daß wir dessen Widerwillen gegen Tiberias uns ebensowenig erklären können, so bleibt diese ganze Annahme eine rein ersonnene, und wenn sie eine geschichtliche Thatsache wäre, so wissen wir, was wir von solchen Körperschaften von Herrschers Gnaden zu halten haben. Ein solcher Senat hat wohl den traurigen Muth, sich zu compromittiren, um den Gelüsten des Herrschers zuzustimmen und einen Theil der Verantwortlichkeit zu übernehmen, nimmermehr aber sich gegen dessen Willen aufzulehnen. Also auch hier Nichts als Widersprüche. Der absolute Cäsar ist abhängig von einer namenlosen Behörde und verlangt Rath, wo er zu befehlen hat, um eine Sache, die nicht ihn, wohl aber gerade vielleicht den angeblich Angefragten lebhaft interessirt. So sind die einzelnen Berichte nicht dazu angethan, auf irgend einen Kaiser, geschweige auf Marc Aurel zu passen, und wir brauchen daher kaum einzelnes Spätere — wie die späte Quelle des Thanchuma S. 140 Anm. 3 — mehr als Früheres anzuzweifeln.

So wäre denn die Luftspiegelung, in welcher Hr. B. beide Männer und ihr gegenseitiges Verhältniß betrachtet, für uns aufgelöst. Was liegt nun aber denn den rabbinischen Berichten doch zu Grunde? Die Beantwortung dieser Frage könnten wir ruhig den streitenden Parteien überlassen, daß sie sie im Jenseits: Rapoport — Jost und Sachs, oder im Diesseits: Bodek — Grätz, Frankel, Cassel, wenn Paulus für Selig noch eintreten will, entscheiden. Da ich

mich jedoch einmal in die Debatte gemischt habe, so dürfte es von mir verlangt werden, nicht bei dem negativen Resultate stehen zu bleiben, sondern zum positiven Hintergrunde vorzubringen. Dies ist, meiner Ansicht nach, aber nur dann möglich, wenn wir uns Charakter und Stellung Rabbi's und seiner Familie vergegenwärtigen. Das Patriarchengeschlecht nahm seit langer Zeit eine diplomatische Stellung ein, um vom Hofe die genügende Unterstützung zu erhalten; erst so gelang es ihm auch, sich das geistliche Ansehn zu erringen und alle gelehrten Nebenbuhler zu verdrängen. Gamaliel II. verdrängte so seinen eignen Lehrer und Vorgänger Jochanan ben Sakkai, seinen eignen Schwager Eliezer ben Hyrkan, und endlich demüthigte er alle gelehrten Zeitgenossen aufs Unerträglichste. Für die politischen Interessen trat er natürlich nicht ein. Ein Gleiches that sein Sohn Simon; auch ihm widerstrebten die gelehrteren Meir und Nathan, und auch sie mußten die Zuchtruthe des Patriarchen fühlen. Voll Stolz auf seine Geburt und zugleich voll Gelehrtendünkel folgte ihm sein Sohn Juda. Daß es auch ihm an Widerspruch nicht fehlte, den er herrisch strafte, können die von ihm beeinflußten Quellen nicht verschweigen. Es mußte ihm natürlich sehr daran gelegen sein, den weltlichen Arm für sich und seine Pläne zu gewinnen; tyrannisch nach unten, schmiegsam bis zur Kriecherei nach oben ist ein jeder solcher Conservatismus, und wir brauchen nicht 1600 Jahre zurückzugehn, um Belege dafür aufzufinden. Die Orthodoxie geht gern im Bunde mit der freiwilligen Knechtschaft aus Ohnmacht des Geistes; sie buhlt um die Gunst des Starken und scheut keine Selbsterniedrigung, wenn es gilt ihre Zwecke zu erreichen. Sie, die jeder Berührung mit fremder Bildung feindlich gesinnt ist, huldigt derselben angeblich nach Außen, um sich eine Stütze zu erbetteln. Bedarf es weit hergeholter Beweise? Wer kennt nicht die Loyalitätsadressen der jüdischen Orthodxie auch der neusten Zeit, nicht die Huldigungen an Cardinäle, wenn sie einflußreich, nicht das Vorgeben, in den Schulen die nationale Sprache (ungarisch) vorwiegend zu pflegen neben der absonderndsten Starrheit? Hier haben wir das Bild Rabbi's, der mit brutalem Stolze seine Umgebung, zumal die Gelehrten behandelte und um einen kargen Sonnenschein von Gunst buhlte. Ein bestochener Hoflakai, ein mit Geschenken überhäufter Unterbeamter, ein durch Schmeichelei gutgestimmter Hochgestellter wird gewonnen, und eine Annäherung nach Oben erzielt. So mag in der That Rabbi eine Audienz beim

Kaiser — mochte er sein wer er wollte — erlangt haben, und dieser Nimbus umstrahlte ihn sein Leben hindurch, das Mährchen besonderer Vertraulichkeit, eines engen persönlichen und schriftlichen Verkehrs ward von ihm selbst und seinen Creaturen eifrig gepflegt, und das einfältige Volk glaubte daran und sonnte sich darin. Die Besserunterrichteten mußten schweigen, wenn sie nicht den Unmuth des Patriarchen fühlen, die Entrüstung und Verlästerung des geblendeten Volkes erfahren wollten. Ist das nicht eine Geschichte, die sich immer wiederholt, wo herrschsüchtige Menschen es darauf anlegen? Doch wir haben keine Veranlassung, uns von dieser Sagenbildung, die Rabbi's Haupt umstrahlen sollte, weiter blenden zu lassen. Die Ketten, die er den Geistern in der Mischnah angelegt, sind gebrochen, und so mag auch sein äußerer Nimbus erbleichen.

26. Nov.

Umschau.

Levi ben Gerson kommt bei Hengstenberg zu Ehren.

Die Knak'sche orthodoxe Unvorsichtigkeit hat viel Staub in beiden Lagern aufgewühlt, und Hengstenberg hat wieder in vorsichtiger Schlauheit gerathen, den Kampf um eine verlorene Position aufzugeben. Um jedoch dem Rationalismus zu beweisen, „daß die uneigentliche Auffassung von Jos. 10 nicht erst nach dem Auftreten des Copernicanischen Systems hervorgetreten sei," beruft er sich in Nr. 47 der Evang. K. Z. S. 555 auf „namhafte jüdische Rabbinen des Mittelalters, welche die uneigentliche Auffassung in einer Zeit vertreten haben, wo noch kein Copernikanisches System vorhanden war, und es ist über sie keine Verurtheilung ergangen, so sehr es auch den Juden eigenthümlich ist, Wunder und Zeichen zu suchen." Wo sind denn aber die christlichen Kirchenlichter aus jener Zeit? kennen sie eine vernünftige Auffassung? Brannten die Lichter dunkel oder — besorgten sie die Verurtheilung im erleuchteten Christenthum? — H. fährt fort: „Einer der geachtetsten jüdischen Schriftausleger, R. Levi ben Gerson aus der Provence, abgekürzt Ralbag genannt, geboren 1288, also zwei Jahrhunderte vor Coper-

nicus, führt aus, der Wunsch Josua's gehe nur dahin, daß jener eine Tag und Nacht hinreichend sein mögen zur Niederlage so zahlreicher Streitkräfte der Feinde . . . Schon geraume Zeit vor Levi ben Gerson, im 12. Jahrhundert', hat Maimonides, der berühmte Philosoph und dabei Vertreter jüdischer Rechtgläubigkeit, dieselbe Ansicht vertreten: der Tag habe nicht mehr gewähren können, wenn er auch durch eine Anzahl von Stunden vermehrt worden wäre."*) So bettelt ihr also dennoch, wo es gilt, nur vor den Thüren der von euch sonst so verspotteten Rabbinen.

16. Nov.

*) Durch den bekannten ähnlich lautenden Consistorialerlaß veranlaßt, giebt die Prot. K. Z. Nr. 30 eine interessante kurze Geschichte der Auslegung dieser Stelle. Nur verkennt der Verf. die eigentliche Gesinnung der „einigen Juden, wie Maimonides und R. Levi ben Gerson," wenn er meint, daß dieselben zu ihrer Annahme „nach ihrem eignen Eingeständniß nur bestimmt wurden durch die jüdische Rücksicht, daß Josua kein größeres Wunder als Moses habe thun können. — Dies ist jedoch eine vollständige Verkennung dieser Männer. Zu ihrer Ansicht gelangten sie aus Scheu vor außerordentlichen Wundern; eine Stütze für dieselbe glaubten sie, den starren Anhängern des Thalmud gegenüber, suchen zu müssen in einem ihrer Auffassung günstigen Ausspruche dieses Thalmud selbst. — Uebrigens setzen sich die Verhandlungen über diese Stelle in der E. K. Z. (z. B. Nr. 61 S. 732 ff) in drolliger Weise fort.



Abhandlungen.

I.

Thesen für die am 29. d. in Leipzig zusammentretende Versammlung.

Vorgelegt von Rabbiner Dr. Geiger.

I. Organisation der Versammlung.

1. Die vereinigten Rabbiner, Privatgelehrten und Gemeindevertreter bilden eine Einheit als Generalversammlung, theilen sich aber auch in Sectionen je nach dem Inhalte der zu berathenden Gegenstände, und zwar in 1. eine theologische, 2. eine wissenschaftliche, und 3. eine über die Ordnung der Gemeinde-Angelegenheiten.

2. Die Generalversammlung bestimmt darüber, welche Gegenstände von ihr selbst unmittelbar in Angriff genommen oder zuvor an eine der Sectionen zugewiesen werden sollen.

3. Selbstverständlich gehören zunächst 1. der theologischen Section an: Fragen religionsgesetzlichen Inhalts, die zu ihrer Beantwortung der Fachkenntniß bedürfen und einer praktischen Lösung entgegengeführt werden sollen. Mitglieder dieser Section sind sämmtliche anwesende Rabbiner wie diejenigen andern Mitglieder, welche sich ihr freiwillig anschließen. 2. Die wissenschaftliche Section beschäftigt sich mit Fragen, welche die Pflege der Wissenschaft und Verbreitung der Bildung betreffen; sie bildet sich frei aus den Anwesenden. 3. Die Gemeindesection behandelt die Fragen der innern Gemeindeverwaltung wie die Beziehungen der Gemeinden unter einander; ihren Hauptbestandtheil bilden die Gemeindevertreter, zu denen jedoch aus den andern Theilen der Versammlung Glieder nach freier Wahl hinzutreten.

4. Die Beschlüsse der einzelnen Sectionen sind sämmtlich der Generalversammlung zu übergeben, die sie entweder zur bloßen Kenntnißnahme aufnimmt oder sie nochmaliger Schlußberathung unterzieht.

5. Die Generalversammlung sowohl als auch jede einzelne Section kann die Gegenstände entweder alsbald zur Berathung vornehmen oder eine vorherige Berichterstattung durch von ihr oder dem Vorsitzenden zu ernennende Referenten verlangen; sie bestimmt in letzterem Falle, ob der Bericht für die baldige Berathung noch in dieser Versammlung oder erst für später in einer nächsten Versammlung vorbereitet werden soll.

6. Der diesjährigen in Leipzig tagenden Versammlung wird empfohlen, die gottesdienstliche Frage in allgemeinen Zügen in der Generalversammlung zu erledigen, die ehegesetzlichen und ähnliche Fragen der theologischen Section, die Frage über die Errichtung einer höheren theologischen Lehranstalt der wissenschaftlichen, die Frage über die Concentration des Armenwesens, über Abhülfe von socialen und geistigen Nothständen durch gemeinsame Wirksamkeit und Aehnliches der Gemeindesection zu überweisen.

II. Die zu berathenden Gegenstände.

A. Der Gottesdienst.

Als Berathungsgegenstände für die gottesdienstliche Frage werden folgende Thesen vorgeschlagen:

1. Das Gebetbuch soll im Ganzen und Großen den bisherigen Charakter beibehalten, seinen Zusammenhang mit der ganzen Geschichte des Judenthums auch weiter in scharfem Gepräge ausdrücken. Der Gottesdienst bleibt daher, seinen wesentlichen Bestandtheilen nach, hebräisch, der herkömmliche hebräische Ausdruck, wenn auch hie und da nicht frei von einer gewissen orientalischen Ueberschwänglichkeit, bleibt im Ganzen unangetastet.
2. Dennoch muß der Gottesdienst, namentlich an den ausgezeichneten Tagen, einzelne kurze deutsche Gebete und fromme Betrachtungen enthalten; ferner muß der hebräische Text von einer deutschen Bearbeitung begleitet sein, welche nicht in steifer Aengstlichkeit unserer vaterländischen Sprache das hebräische Colorit aufdrängt, sondern, die ursprüngliche In=

nigkeit bewahrend, durch den heimischen Ton dem Gemüthe sich anschließt.

3. Besonders muß dafür Sorge getragen werden, daß die Dauer des Gottesdienstes zu dem Maße verkürzt werde, welches eine anhaltende Andacht ermöglicht. Daher müssen unnöthige Wiederholungen, unwesentliche und inhaltlose Stücke wegfallen; selbst die Anhäufung werthvoller Stücke muß vermieden, vielmehr deren Eindringlichkeit dadurch erhöht werden, daß sie in Abwechslung auf verschiedene Zeiten vertheilt werden.

4. Bei aller ehrerbietigen Festhaltung der geschichtlichen Momente im Judenthume dürfen jedoch religiöse Vorstellungen, welche ihre zeitliche Geltung gehabt haben, aber im Fortschritte der Erkenntniß einer reineren Auffassung gewichen sind, nicht in einseitiger und schroffer Betonung beibehalten werden, und muß deren Ausdruck entweder ganz wegfallen oder eine Form wählen, welche einer geläuterten Auffassung nicht widerstrebt.

5. So müssen
   1. starksinnliche Bezeichnungen der Gottheit, wie sie in Piutim vorkommen, beseitigt werden;
   2. die Aufzählung der verschiedenen Engelordnungen und die Ausmalung ihrer Thätigkeit darf keine Aufnahme finden;
   3. der Glaube an die Unsterblichkeit darf sich nicht mit dem einseitigen Ausdrucke leiblicher Auferstehung begnügen, sondern muß in einer Weise ausgedrückt werden, welche auch die geistige Fortdauer einschließt.

6. Was insbesondere die weltgeschichtliche Stellung Israels betrifft, so muß dieselbe dahin scharf betont werden, daß das Judenthum die Religion der Wahrheit und des Lichtes ist, Israel seine Aufgabe erhalten habe und weiter festhalte, Träger und Verkünder dieser Lehre zu sein, und daß sich daran die Zuversicht knüpft, diese Lehre werde immer mehr zum Gemeingute der ganzen gebildeten Welt werden und so Israel sich zur Menschheit erweitern. — Ausdrucksformen, welche diesen erhabenen Gedanken einzuengen geeignet sind, ihn trüben, sind unstatthaft.

7. Es muß demnach die nationale Seite Israels in den Hintergrund treten:

1. Die Scheidung zwischen Israel und den anderen Völkern, welche ehedem bestanden, hat kein Recht im Gebete ausgedrückt zu werden, während eher die Freude auszusprechen wäre, daß solche Schranken immer mehr fallen.
2. Das Hochgefühl des edlen geistigen Berufes muß einen jeden Schein der Ueberhebung meiden, sich von einem jeden Seitenblicke auf „andere Völker" frei halten.
3. Der Blick in die Zukunft soll die frohe Hoffnung erwecken auf die Vereinigung des ganzen Menschengeschlechtes in der Wahrheit, der Gerechtigkeit und dem Frieden. Der Glaube aber an die Wiederherstellung eines jüdischen Staates in Palästina und dem entsprechend an den Aufbau eines Tempels in Jerusalem als eines Einigungspunktes für Israel, an die Sammlung der Zerstreuten und Alles, was mit einer solchen Restauration entschwundener Zustände zusammenhängt, ist in unserem Bewußtsein gänzlich erloschen. Der Ausdruck einer solchen Hoffnung im Gebete, die Bitte um deren Erfüllung wäre eine nackte Unwahrheit.

8. Ebenso ist mit dem ganzen Fortschritte der Zeit diejenige Vorstellung unverträglich, daß unser Gottesdienst dereinst wieder zum Opferdienst werde.

Mag auch etwa das Opfer in alter Zeit der adäquate Ausdruck der Gottesverehrung gewesen sein, so ist dasselbe schon längst einem geistigeren Gottesdienste gewichen und seine Wiedereinführung undenkbar.

Stellen, welche auch nur entfernt an die ehemaligen Menschenopfer erinnern, die dem Judenthume jeder Zeit ein Greuel waren, müssen aus dem Gebetbuche gänzlich schwinden.

Aber auch die thierischen Opfer haben kein Recht mehr als eine zu ersehnende Institution der Zukunft hingestellt zu werden; ebensowenig enthält die Erinnerung an dieselben, wie sie ehemals dargebracht worden, irgend ein Moment religiöser Erhebung. Auch davon muß das Gebetbuch frei bleiben.

B. Die Ehegesetze.

Als ehegesetzliche Thesen werden vorgeschlagen:

1. Die Institution der Chalizah hat sich überlebt und ist deren Vornahme in allen Fällen entbehrlich.

Eventuell, falls die Versammlung diesen zwar vollkommen berechtigten Beschluß als zu weitgehend vorläufig noch nicht belieben sollte, einigt sie sich jedenfalls dahin:

a. Der Act der Chalizah ist zu vereinfachen, er hat eine unserm gegenwärtigen Gefühle nicht widerstrebende Gestalt anzunehmen; es fällt das Ausziehen des Schuhes, das Ausspuken der Frau, die lange Reihe inhaltloser Fragen weg, und der Act beschränkt sich auf die einfache Erklärung Seitens des überlebenden Schwagers, daß er einem jeden Anrechte auf die Wittwe entsage.

b. Dieser einfache Act kann auch, wenn Raumentfernung es nöthig macht, in Abwesenheit der Frau vor einem Rabbinatscollegium vollzogen werden.

c. Wenn der Schwager die Chalizah verweigert oder onerose Bedingungen an sie knüpft, so wird dieselbe als entbehrlich erklärt und die Wiederverheirathung der Wittwe auch ohne deren Vornahme gestattet.

d. Der Ehelichung einer Wittwe, mit welcher der Act der Chalizah vorgenommen worden, mit einem sogenannten Kohen oder Aharoniden steht kein Hinderniß entgegen (vgl. unten 2, d.)

2. Die religiöse Scheidung (Get) ist zu vereinfachen:

a. In der Regel soll, wenn von den bürgerlichen Gerichten die Scheidung erkannt worden, auch die religiöse erfolgen, nachdem nunmehr der Zweck der Ehe nicht mehr erfüllt werden kann.

b. Die Form der religiösen Ehescheidung wird dahin abgeändert, daß nach einer kurzen Verhandlung von Seiten des Rabbinatscollegiums, woraus die Wiedervereinigung der bereits bürgerlich getrennten Ehegatten sich als unthunlich herausstellt, ein Scheidebrief, der in kurzen Worten und zwar in vaterländischer Sprache die Lösung der Ehe ausspricht, in doppelter Form angefertigt, und je ein Exemplar beiden Theilen übergeben wird;

c. Die nach Vollziehung der bürgerlichen Scheidung etwa noch festgehaltene Weigerung von Seiten des einen Theils dieselbe anzuerkennen, sollte der Mann auch der bei der Weigerung beharrende Theil sein, verhindert die religiöse Scheidung nicht, dieselbe wird vielmehr auch dann vollzogen, die Zu-

stellung dieses Beschlusses wird ausgeführt, und der Wiederverheirathung der Geschiedenen steht dann kein Hinderniß entgegen;

d. Auch die Wiederverheirathung einer geschiedenen Frau mit einem sog. Kohen oder Aharoniden ist zuläßig.

3. Ueberhaupt sind die besondern Vorschriften über die den Kohen beschränkende eheliche Verbindung aufgehoben; namentlich ist die Verehelichung desselben mit einer Proselytin als zuläßig zu erklären.

C. Höhere Lehranstalt.

Als höchste Aufgabe im Interesse der wissenschaftlichen Erkenntniß des Judenthums betrachtet die Versammlung die Gründung einer höheren Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums und stellt sie sich selbst als einen ihrer wesentlichsten Zwecke, die allgemeine Betheiligung an der Herstellung und Erhaltung derselben zu erwecken. Sie erklärt, daß deren Bedeutung sich nicht darauf beschränken darf, die Heranbildung junger Männer zu künftigen Lehrern und Verkündern der Religion (Rabbinern) zu erzielen, sondern daß sie zugleich eine Pflegestätte der freien wissenschaftlichen Erkenntniß sei, welche, ungehemmt von dem durch die Vergangenheit beherrschten augenblicklichen Bedürfnisse, berufen ist, das Judenthum in seiner geistigen Macht zu ergründen und ihm seinen berechtigten Einfluß auf die gesammte geistige Entwickelung zu gewinnen.

D. Zusammenhang unter den Gemeinden.

Für das Gemeindeleben ist vorzugsweise ins Auge zu fassen, wie der Wohlthätigkeitssinn, welcher sich zu unserer tiefsten Befriedigung unter den Juden fort und fort als ein reicher unerschöpflicher Segensquell erweist, vor der Zersplitterung in seinen Aeußerungen bewahrt wird und durch zweckmäßige Einrichtungen zu fruchtbarer Verwendung gelangt. Namentlich sollen die Mittel erwogen werden, wie durch Concentration der Kräfte größeren allgemeinen Nothständen abgeholfen und vorgebeugt werde durch Beförderung der Bildung, durch Ermöglichung der Uebersiedelung aus Orten, welche, von Armen überfüllt, keine Gelegenheit zur selbstnährenden Thätigkeit bieten, in andere, welche der Arbeit einen einträglicheren Lohn verheißen u. dgl. Die Anwendung dieser Mittel ist z. B. bereits von dem gegenwärtigen Nothstande in westlichen Theile Rußlands geboten; die Errichtung von Armenverbänden, wechseln=

den Vororten u. dgl. wird hier wie sonst zu einem nachdrücklicher wirksamen Resultate führen.

Frankfurt a. M., 11. Juni 1869.

II.

Wissenschaftliche Miscellen.

1. תִּזָּכָר Exodus 34, 19.

Das rubricirte Wort ist grammatisch ganz anomal und giebt außerdem auch gar keinen nur irgend erträglichen Sinn. Die meisten alten Uebersetzer erklären es, „welches ein Männchen ist", allein abgesehen davon, daß מקנה dann ganz ungewöhnlich als Femininum gebraucht wird, und selbst wenn man deshalb הזכר corrigirt, fehlt ja eben der nothwendige Nachsatz. Der Syrer läßt das Wort ganz aus, Saadias übersetzt: was ich erwähnt habe, ohne etwas Sinnigeres damit angegeben zu haben. Hingegen bewahrt der Samaritaner die Lesart הזכיר auf, und diese ist ohne Zweifel die richtige. הזכיר heißt in der Opfersprache: verbrennen (Jes. 66, 3), wovon das übliche אזכרה für die dem Feuer bestimmten Opfertheile. Dasselbe nun wird vom erstgeborenen Viehe gebraucht, und הזכיר vertritt hier die Stelle des sonst gebräuchlichen הבעיר. Allein wie in Betreff des Molochdienstes wurde auch am Verbrennen des erstgeborenen Viehes, das mit der Gesetzgebung des Deuteronomiums in schroffem Widerspruch steht, Anstoß genommen, und man änderte auch hier הבעיר in העביר, wie bereits Urschrift S. 305 Anm. angedeutet ist. Denselben Anstoß nun bot הזכיר, und so machte man aus הזכיר lieber ein grammatisches sinnloses Monstrum!

4. Jan.

2. Die Mischnah Megillah 4 (3), 9. über das Molochverbot 3. Mos. 18, 21.

Es ist in meiner „Urschrift" nachgewiesen, wie anstößig den alten jüdischen Bibellesern die Stellen waren, welche von dem Opfern der Kinder, zumal von deren Verbrennen zu Ehren des Moloch unter den Israeliten berichten; das Bestreben, diese Thatsache zu verhüllen, namentlich in dem Pentateuch, der allsabbathlich öffentlich vorgelesen und übersetzt wurde, ging so weit, daß man selbst

an dem Verbot dagegen Anstoß nahm, weil darin die Möglichkeit ausgesprochen war, daß man wirklich in Israel auf den Gedanken fallen könne, einen solchen Greuel zu verüben. Ich habe begründet, daß man überall — mit Ausnahme einer Stelle in der Chronik, wo die alte Lesart geblieben, — den ursprünglichen stehenden Ausdruck für diese Unthat: הבעיר, durch Feuer verbrennen, in העביר, durchführen, geändert hat, eine Aenderung, die durchgedrungen ist und das alte Wort verdrängt hat, daß ferner in alter Zeit noch andere Aenderungen versucht worden, die man dann jedoch wieder beseitigte. Von einem solchen Vorgange berichtet die Mischnah Megillah 4 (3), 9 mit den Worten: האומר מזרעך לא תתן להעביר למלך ומזרעך לא תתן לאעברא בארמייתא*) משתקין אותו בנזיפה. „Man heißt den mit Anschrei schweigen, wer da liest (folgt die Bibelstelle wörtlich wie bei uns, dann aber ein Thargum): und von deinem Samen sollst du nicht geben überzuführen (schwanger zu machen) in eine Aramäerin (Nichtjüdin).“ Diesen Sinn legt der Stelle wirklich der Syrer, ähnlich das jerusalemische Thargum (Pseudo-Jonathan) bei, und beide Gemaren führen zu unsrer Mischnahstelle eine Baraitha an, welche im Namen Ismaels diese Erklärung giebt.

Wenn nun die Mischnah wirklich dies aussagen, blos die Umdeutung in der Uebersetzung und nicht eine Aenderung im Texte tadeln wollte, so ist der Ausdruck האומר auffallend, da man המתרגם erwarten sollte. Nun aber wird es wahrscheinlich, daß ursprünglich in der Mischnah das Thargum gar nicht gestanden, sondern erst aus der jerusalemischen Gemara in dieselbe hineingekommen ist. Dies ergiebt sich daraus, daß eben diese Gemara zur Mischnahstelle erst dies Thargum anführt, als sage sie etwas Neues, zur Erklärung der Mischnah, aus deren Worten man nicht erkannte, worin eigentlich die verpönte Aenderung bestanden. Ja so, ohne das Thargum, lag die Mischnah offenbar noch den französischen Gelehrten des 11. Jahrhunderts vor, wie aus Raschi hervorgeht, der in seinem Comm. das Thargum ganz ignorirt und sich nur an Ismael in der Baraitha hält, während der Zusatz in die afrikanisch-spanischen und italienischen Exemplare bei Alfasi, Nathan

*) So, mit zwei Jod, ist zu lesen, wie es auch in meinem hdschr.-Aruch geschrieben ist; falsch ist בארמיותא in den Ausgaben, was Aramäerthum bedeutet.

und Maimonides schon eingedrungen war.*) Betrachten wir nun die Mischnahstelle ohne diesen Thargumzusatz, so bleibt ihr Sinn ganz dunkel, da man nicht einsieht, welch eine Schuld sich derjenige zuzieht, der den Bibelvers ganz so liest, wie er wirklich steht. Nothwendig muß daher in dieser Stelle eine Lesart enthalten sein, die dem ursprünglichen und von der Mischnah festgehaltenen Texte nicht entspricht. Wollen wir nicht annehmen, daß in unsere Mischnah nicht blos ein Zusatz (das Thargum) eingedrungen, sondern auch noch eine andere irrige Correctur sich eingeschlichen, so dürfte in ihren Worten gerade eine neue Bestätigung für die kritische Conjectur liegen, deren Werth nicht hoch genug angeschlagen werden kann. Es wäre nämlich nach der einen Seite möglich, daß in der Mischnah eigentlich להעביד mit Daleth gestanden, sie demnach die Umänderung im Sinne gehabt habe, welche die 70 und der samaritanische Text aufbewahrt haben. Allein wenn die Mischnah dies wirklich ausgesagt hätte, so könnte man nicht begreifen, wie von ältester Zeit her ihre Worte hätten mißverstanden werden können, so daß die Gemaren nur von einer ganz andern Auffassung zu sprechen wußten und zwar von einer solchen, die sie selbst gar nicht in der Weise mißbilligten, wie doch die Mischnah thut. Muß demnach diese Vermuthung abgewiesen, die gegenwärtige Lesart der Mischnah (jedoch ohne Thargum-Zusatz) festgehalten werden, so muß eben der Text, den sie mittheilt und der auch der in unsere Bibel recipirte ist, der Mischnah als aus Umgestaltung entstanden bekannt gewesen sein und sie diese Aenderung gegenüber den ursprünglichen Worten verpönt haben. *Auch sie kannte wohl die ursprüngliche Lesart* להעביד *und hielt daran fest gegenüber der von ihr hart getadelten Aenderung in* להעביר. Da aber dennoch diese Herstellung der ursprünglichen Lesart nicht gelang und die Aenderung להעביר sich erhielt, so konnten die Gemaren allerdings nicht begreifen, was denn in der Mischnah so harten Tadel finde, da man in dem Satze, wie sie ihn anführte, den richtigen, jedenfalls den recipirten Bibeltext wiederfand, und man suchte irgend eine Umdeutung auf, die sie im Auge habe, die dann auch als Erklärung sich in die Mischnah selbst ein=

---

*) Diese Bemerkung macht Rapoport S. 239 f. seines nachgelassenen Buches. Es ist buchstäblich die *einzige*, welche in diesem ganzen Buche Beachtung verdient; er selbst weiß freilich Nichts damit zu beginnen.

schlich. So enthüllt sich uns der geschichtliche Proceß, der mit dieser Stelle vorgegangen, wie er aus andern Momenten schon in der „Urschrift" nachgewiesen ist, in der Mischnah selbst, wo er uns allein deren dunkle Worte aufzuhellen im Stande ist.

6. Dec.

3. Die „Zaddikim" in den ältesten Bestandtheilen der Gebete.

So wenig ich es verkenne, daß meine in der „Urschrift" aufgestellte Behauptung, die herrschende hohepriesterliche Familie der Zadokiten und deren Anhang, die gesammte Aristokratie, sei, wohl mit Anklang an den Namen Zadok, mit dem Namen der „Zaddikim" belegt worden, — daß diese Behauptung in ihrer Anwendung auf Bibelstellen aus der spätern Zeit mit großer Vorsicht zu handhaben ist: so hat sich doch die Ueberzeugung bei fortgesetzter Forschung in mir nur immer mehr bestätigt, daß dies wirklich eine längere Zeit hindurch der Ehrenname der Aristokratie war, insofern sie ihrer bevorzugten Stellung und des Volksvertrauens sich würdig zeigte. Ohne hier weiter auf den Gebrauch des Wortes in diesem Sinne in spätern Büchern der Bibel, einzugehn, verweise ich nur auf Bd. V. dieser Zeitschrift S. 267 f, wo ich auf einzelne Stellen der Baraitha's aufmerksam gemacht habe, die von einer noch damals nicht erloschenen Erinnerung an diese Auffassung des Wortes Zeugniß ablegen. Mich dünkt jedoch, daß aus einer älteren nachbiblischen Zeit uns Aussprüche gerettet sind, welche diesen Sprachgebrauch zu jener Zeit erhärten. Bekanntlich gehört der Grundstock des eigentlichen Gebetes, das später auf achtzehn, für Sabathe, Feier- und Festtage auf sieben (auch neun) Sprüche festgestellt wurde, bereits den Anfängen der zweiten Tempelperiode an, welche dann allerdings mit vielfachen neuen Zuthaten versehen wurde. So ist offenbar die starke Betonung der Auferstehung im zweiten Spruche (ב״א מחיה המתים, מחיה מתים ברחמים רבים, מחיה מתים אתה) ein nachdrückliches Glaubensbekenntniß der Pharisäer gegenüber den Sadducäern, wie schon Landshuth in seiner Ausgabe des Gebetbuches (S. 54 f.) richtig bemerkt. Ebenso einsichtsvoll weist derselbe, nach Anleitung Krochmals, ferner nach, daß die Formel על הצדיקים ועל החסידים ועל זקני עמך בית ישראל ועל פלטת סופריהם ועל גרי הצדק in allen ihren einzelnen Ausdrücken ganz bestimmt auf ihren Ursprung aus der makkabäischen Zeit hinweise.

Er findet nämlich in den „Frommen" die eifrigen Pharisäer von damals, die ihr Leben freudig für die strengste Erhaltung ihres Glaubens und seiner Satzungen hingaben und auch in den späten Psalmen wie in den Makkabäerbüchern unter dem Namen „Chaßidim" auftreten, die „Alten des Volkes" sind ihm dessen Häupter, d. h. die „Gerusia", der Senat, „der Rest der Schriftgelehrten" ist einfach die aus den schweren Unfällen geretteten, am Leben gebliebenen Gelehrten. Auch für die „Zaddikim" die „Gerechten" findet er eine Analogie in der Benennung מצדיקי הרבים, „die die Menge zur Gerechtigkeit anleiten" bei Daniel, und die „Proselyten der Gerechtigkeit" sind die in redlicher Absicht, aus innerer Ueberzeugung sich dem Judenthum Anschließenden, für welche der Ausdruck ein stehender wurde. Allein diese beiden Ausdrücke sind, wie wir nun erkennen, noch viel prägnanter. Die „Zaddikim" sind eben der an der Spitze stehende Adel, nach ihnen kommen die „Chaßidim", das eifrige vaterländische Bürgerthum, aus jenen wird dann noch die Gerusia, der herrschende Senat, aus diesen die „Soferim" die gesetzkundigen Lehrer, hervorgehoben, und endlich zuletzt kommt nun das Volk, welches sich aus dem Abfalle heraus treu dem Judenthume anschließt. Der Proselyte wird mit dem Attribute der „Zedek, Gerechtigkeit" belegt aus dem Sprachgebrauche jener Zeit heraus, welcher „Zedek, Zedakah" dem „Zaddik," dem Repräsentanten des Judenthums beilegt. Dieses Attribut erwirbt sich auch der Proselyte, indem er sich voll dem Judenthum anschließt.*)

Weniger scharf, aber doch deutlich genug tritt diese Benennung in einer Formel für das Gebet am Neujahr und Versöhnungstag hervor. In dem Satze nämlich, welcher durch seinen an Koheleth erinnernden Anfang mit ובכן, das in der spätern Sprache wieder verschwindet, seinen alten Ursprung verräth, heißt es: צדיקים יראו וישמחו וישרים יעלזו וחסידים ברנה יגילו. Ich glaube nun, daß die mittleren Worte: וישרים יעלזו ein späterer Zusatz sind, die den ursprünglichen zweigliedrigen Satz durch Tautologie überladen und von späterer Unkenntniß der prägnanten Ausdrücke herrühren. Solche Zusätze oder vielmehr abschwächende Aenderungen finden sich auch in dem zuerst besprochenen Satze des Wochengebetes im sefaradischen

*) Die Ausdrücke גר תושב und גר שער sind spätere Bildungen, welche auffallende Bibelstellen erklären sollen, indem man in ihnen den גר nicht als vollen Proselyten gelten lassen konnte, vgl. Urschrift S. 356.

Ritus.*) Läßt man diese Worte zurück, so bleiben wieder die „Zaddikim" und die „Chaßidim" neben einander, die beiden Theile, welche den Kern des Volkes bilden, bezeichnend.

13. Dec.

4. Ehelicher Umgang mit Schwangern und Salben bei den Essäern nach Josephus.

1. Es wurde früher in dieser Zeitschrift (Bd. II. S. 151) nach Neubauer die merkwürdige Notiz beigebracht, daß Anan den ehelichen Umgang mit den Schwangern untersagt habe, daß er dahin die Stelle Ezech. 18, 6: אל ההרים לא אכל in seltsamer Weise gedeutet habe, daß er damit jedoch selbst unter seinen Anhängern keinen Anklang gefunden habe, vielmehr schon von dem alten Karäer Ben-Sita bekämpft worden. Sonst pflegte Anan nicht neue Ansichten aufzustellen, sondern befestigte nur gegenüber den Pharisäern (Rabbaniten) die fast in Vergessenheit gerathenen Behauptungen der Sadducäer; hier schien er ganz Eigenthümliches vorzubringen — Nach beiden Beziehungen verlangt jedoch diese Behauptung eine gewisse Beschränkung. Eine dunkle Andeutung Aben Esra's zu 1. Mos. 32, 33 erhält durch die Worte Ahron's ben Josef in Mibchar zur Stelle eine, wenn auch nicht volle, doch stärkere Beleuchtung, und die Worte des letzteren enthalten einen Beleg dafür, daß Anan's Erklärung der Stelle in Ezechiel im Kreise der Karäer nicht so ganz verklungen war. A. E. nämlich sagt, daß Menschen, die ohne Verstand und ohne Naturkenntniß — die Karäer meine er damit, sagt sein Commentator Josef ben Eliezer —, die Worte גיד הנשה als das männliche Glied erklären, indem sie נשה mit נשים, Frauen, in Verbindung setzten. Warum A. E. mit solchem Nachdrucke diese Erklärung bekämpft, scheint eben Ahron ben Josef deutlicher zu machen. Er sagt: „Der die Worte des lebendigen Gottes verdreht (המהפך דברי אלהים חיים), erklärt יאכלו gleich אכל in Ezech. 18, 6, נשה gleich נשים und גיד wie du weißt; nach seiner häßlichen Ansicht müßte es aber dann בַּגִּיד, das Beth mit Pathach versehen, lauten."**) Der Sinn dieser Worte ist

*) Für זקני heißt es dort שארית, vor סופריהם liest man dort noch בית, Alles spätere Aenderungen des Ausdruckes, der den Zeitverhältnissen nicht mehr entsprach.

**) Eben dasselbe, wohl erst aus dem Mibchar entlehnt, findet sich in dem neuerdings (Goslof 1866) veröffentlichten Khether Thorah, dem Penta-

nun, daß irgend Jemand die Stelle verkehrter Weise dahin ausgelegt habe, die Söhne Israels genießen nicht mit dem männlichen Gliede die Frauen, also sie enthalten sich des ehelichen Umganges. Das kann schwerlich von jenen Erklärern als allgemein geltendes Verbot des ehelichen Zusammenlebens gemeint sein, auch wohl nicht gut mit dem Commentar zum Mibchar als unnatürlicher Beischlaf (שלא כדרכה) gedacht werden, vielmehr scheint eben der eheliche Umgang in Zeiten der Schwangerschaft der Frau damit ausgeschlossen werden zu sollen, und die Erklärung von Ezech. 18, 6 wird ganz stillschweigend vorausgesetzt als: er hat die Schwangeren nicht genossen, hat nicht ohne den höhern Zweck der Kindererzeugung bloß dem Sinnengenusse gefröhnt. Gegen die Auffassung des Satzes in Ezechiel in diesem Sinne macht Ahron durchaus keine Einwendung, vielmehr scheint er sie als ganz bekannt keiner weiteren Ausführung bedürftig zu betrachten und sie auch wohl zu billigen. Die Anwendung davon jedoch auf die Stelle in der Genesis zu machen, erscheint ihm als Schriftverdrehung. Daß Dies Anan selbst gethan habe, ist kaum glaublich, sonst würde es Abulwalid wohl erwähnt haben, und Ahron hätte sicher seinen Widerspruch nicht in so scharfen Worten ausgedrückt; vielmehr wollte wohl ein Späterer, mit ängstlicher Treue sich an Anan anklammernd, dessen Ansicht, die er in Ezechiel ausgesprochen zu finden glaubte, damit noch fester begründen, daß er sie bereits in der Genesis nachzuweisen suchte.

Ist aber Anan überhaupt der Erste, der an dem ehelichen Umgange mit der Schwangern Anstoß nimmt? Daß der Zweck der Ehe die Kindererzeugung sei, diese zu erzielen jedenfalls dem Mann als Pflicht obliege, der Umgang mit einer Unfruchtbaren, Alten u. dgl. als nicht zu dem gewünschten Ziele führend Tadel verdiene, ist allerdings pharisäische Lehre; doch finde ich weder bei Pharisäern noch Sadducäern und Samaritanern eine Andeutung dafür, daß es als verdienstlich gelte, mit der Schwangern den ehelichen Umgang zu unterbrechen, vielmehr gilt bei den Ersteren dessen regelmäßige Abwartung, insofern

---

teuch-Commentare des Ahron ben Eliah, zur Stelle (I 72 a) mit den Worten: ואשר החציף פניו והחליף דברי הכתוב ופירש יאכלו מן אל ההרים לא אכל והגיד לאבר המוליד ונשה מטעם אשה מגזרת נשים ראוי לו הגנאי שהשיגו לו המפרשים שחסר דעת לשון ותולדת שבאמת הגיד הוא פועל ואיך יהיה פעול ועוד שמלת נשה השני תאר ואחר שהוא בידיעה היה ראוי להיות גם המתואר בידיעה:

nicht Unreinheit der Frau im Wege steht, als eine von Seiten des Mannes gegen die Frau zu erfüllende Pflicht. Wohl aber berichtet Josephus (Jüd. Krieg II, 8, 13) von den Essäern, daß, während die Einen ganz der Ehelosigkeit huldigen, Andere zwar zur Erhaltung der Welt den Ehebund eingehen, aber mit den Schwangern keine Gemeinschaft haben. Nun wird bei der Entstehung des Christenthums das Erwählen der Ehelosigkeit, als von Verführern ausgehend, von Paulus bekämpft (1. Timoth. 4, 3), gelangt dann später dennoch zu hohen Ehren; den ehelichen Umgang mit Schwangern zu untersagen taucht jedoch dort niemals auf. Dennoch dürfte Anan's Begehren immerhin blos ein Restaurationsversuch einer, wenn auch nur in beschränkten Kreisen geltenden früheren Sitte gewesen sein.

2. Nicht minder finden wir die oben Bd. VI. S. 105 ff. ausführlich besprochene Scheu der Hilleliten und der ersten Anhänger Jesu vor dem Salben mit wohlriechenden Oelen, das sie als verweichlichenden Luxus abwiesen, auch bei den Essäern nach dem Berichte des Josephus. Während sie nämlich die Reinigung durch Waschungen sehr hoch halten (Jüd. Kr. II, 8, 5), betrachten sie (wohlriechendes) Oel als einen Makel und trocknen den Körper sorgfältig ab, wenn sie wider ihren Willen damit gesalbt werden (das. 3). Es braucht daher für die Essäer nicht mit Hilgenfeld (Ztschr. 1868 S. 348) — von den Buddhisten hergeholt zu werden.

5. Juda, der Sohn des Sariphäos.

Von Juda, dem Sohne des Sariphäos, und Matthias, dem Sohne des Margalothos, berichtet Josephus (Alterth. XVII, 6, 2—4), daß sie beim Lebensende des Herodes das Volk aufgeregt, den am Tempel angebrachten goldnen Adler, als mit dem jüdischen Gesetze in Widerspruch herabzustürzen und zu zertrümmern, dafür jedoch von dem sich aufraffenden Herodes mit mehreren Genossen durch den Feuertod bestraft wurden. Dasselbe berichtet er im Jüdischen Krieg I, 33, 2—4, nur nennt er die Namen der Väter etwas abweichend, den ersten Sepphoräos, den andern Margalos. Es ist wohl kaum zu bezweifeln, daß wir in den Alterthümern die Namen richtiger lesen, während sie im jüdischen Kriege verstümmelt sind, wie es scheint, um sie mundgerechter zu machen. Margaloth aber ist die aramäische Form für das griechische Margarites, Perle

und Margalos ist nur erleichternde Abkürzung. Sepphoräos, ein Mann aus Zippori, ist ein sehr gewöhnliches Wort, und es würde nicht später von Josephus in das minder geläufige Sariphäos umgewandelt worden sein, vielmehr ist es als die ursprüngliche Form zu betrachten, zu der Jos. dann zurückgekehrt ist. Und nun begegnen wir aber dem Namen und der Erinnerung an jenes Ereigniß auch in einer Mischnah, wohl gar im Namen des Jochanan ben Sakkhai, eines Mannes, der unmittelbar auf diese Zeit folgte. Ende Edujoth behauptet nämlich Josua, er habe von Jochanan ben Sakkhai die Lehre empfangen, welche dieser wieder auf Vorgänger, ja bis auf Moses zurückgeführt habe, Elias (als Vorläufer des Messias) komme nicht, um für unrein zu erklären, (was bisher als rein gegolten) oder als rein (was bisher unrein), nicht um (aus Israel) zu entfernen (die ihm bis dahin Angehörigen) oder heranzuziehen (die bis dahin Ferngehaltenen), sondern die gewaltsam Herangezogenen wieder zu entfernen und umgekehrt die gewaltsam Zurückgestoßenen wieder anzunähern. Eine Familie „Haus Zeriphah (בית צריפה)" war in Peräa, die hatte Ben-Zion gewaltsam verstoßen, hingegen war eine andere Familie daselbst, welche Ben-Zion gewaltsam einverleibt; für solche Fälle kommt Elias um als unrein oder rein, Abweisung oder Annäherung zu erklären. — Diese mit solchem Nachdrucke betonte Ueberlieferung hat offenbar den Zweck, das Christenthum zu bekämpfen; Elias und der Massias haben nicht die Befugnisse, alte Satzungen abzuschaffen und neue einzurichten, sondern lediglich die alten in ihre Anwendung wieder einzusetzen, wo sie früher mit Unrecht erschüttert worden. Als Beispiel nun dient, daß eine Familie „Haus Zeriphah" von „Ben-Zion" mit Unrecht verbannt worden, die dann wieder in ihre Rechte eingesetzt zu werden verdiene. Es ist höchst wahrscheinlich, daß wir unter „Ben-Zion" Herodes als den Tempelbauer, zu verstehn haben, und die verbannte Familie eben die des Sariphäos ist.

6. גינוסיא, *γενεσία*.

Die *γενεσία* bedeuten in den Evangelien nach Hausrath (N.T.liche Zeitgeschichte S. 340 Anm. 4) den Tag des Regierungsantritts, nicht den Geburtstag; damit stimmt die eine Erklärung in der babyl. Gemara für יום גינוסיא של מלכים (so in den Ausgaben des jerus. Thalmud, während sonst minder richtig:

גינוסיא) Mischnah Abodah sarah 1, 3. Eine andere Erklärung daselbst freilich, und ebenso die jerus. Gemara, faßt es als Geburtstag, worin auch das jerus. Thargum und Bereschith rabba c. 88 übereinstimmen, die es für יום הלדת 1. Mos. 40, 20 setzen. Während andere Stellen wie jerus. Rosch ha-Schanah 3, 8, Thargum I zu Esther 3, 8 nichts Sicheres über die Bedeutung geben, bezeichnet es in Schemoth r. c. 15 offenbar den Tag, an welchem die Befreiung des gefangenen Königssohnes gefeiert wird, und so hätte es demnach eine weitere Bedeutung, die sich an alle glücklichen Ereignisse im Herrscherhause knüpfte.

7. Zwei Menachem.

Aus Josephus sind uns zwei Männer bekannt, welche bedeutend in der Geschichte hervorragen und den Namen Menachem tragen. Der eine ist der Essäer, welcher dem Herodes seine Größe und deren Dauer weissagt (Alterth. XV, 10, 6), der andere der Eiferer, der Sohn des Secten-Stifters Juda des Gauloniten; der letztere Menachem schwingt sich beim Ausbruche der Empörung zum Führer auf, will eine tyrannische Dictatur erringen und wird von Nebenbuhlern getödtet (Jüd. Krieg II, 17, 8 f.). Gewiß hat man mit Recht seit Asariah de Rossi in Meor Enaji (Imre Binah c. 3 Ende und Nachtrag) den Essäer Menachem mit dem Schulhaupte identificirt, welches einige Zeit neben Hillel an der Spitze der religiösen Angelegenheiten stand, dann jedoch freiwillig ausschied, worauf Schammai an seine Stelle trat, was die Mischnah (Chagigah 2, 2) mit den kurzen Worten aufbewahrt: יצא מנחם נכנס שמאי. Dieser kurze Bericht steht in voller Uebereinstimmung mit den Angaben des Josephus; das Verlangen nach dem einsiedlerischen beschaulichen Leben, wie es die Essäer führten, machte ihm den regen Verkehr, welchen er als Schulhaupt unterhalten mußte, unerträglich und so legte er das Amt nieder. Sehr abweichend und auffallend hingegen klingt was die Gemaren, die kurzen Worte der Mischnah ausführend, hinzufügen. Jeruschalmi macht auf die Frage: לאיכן יצא, wohin ist (Menachem) ausgegangen? die Angabe יש אומרים ממדה למדה יצא ויש אומרים כנגד פניו יצא הוא ושמונים זוג של תלמידי כמונים מלובשין תירקי זהב, שהשחירו פניהן כשולי קדירה שאמרו להן כתבו על קרן שור שאין לכם חלק באלהי ישראל. „Einige sagen: er ging von Maß zu Maß über, Andere jedoch, er sei gegen sein

Antlitz ausgegangen, er und achtzig Paare der Weisenschüler (Pharisäer), bekleidet mit goldenen Panzern (*θώραξ,-ράκιον*), ihr Antlitz ward schwarz wie der (auf dem Feuer geschwärzte) Boden des Topfes, indem sie zu ihnen sprachen: schreibet auf das Horn des Ochsen, daß euch kein Antheil ist an dem Gotte Israels." Diese sehr dunkeln Worte können der ersten Deutung nach wohl bedeuten, Menachem sei Essäer geworden, er ging von Maß zu Maß, von einer Lebensrichtung (der pharisäischen) zu einer andern, der essäischen, über. Allein die andere Angabe spricht offenbar von einer aufrührerischen Stellung, in welche Menachem mit einem Anhange sich begeben habe, was mit dem stillen Essäer und mit allem von ihm Bekannten nicht in Einklang gebracht werden kann. Die babylonische Gemara (16 b) schreibt, wie oft in historischen Berichten, der jerusalemischen nach, aber sie mißverstehend oder mildernd. Dort heißt es nämlich als Erwiderung auf dieselbe Frage: אביי אמר יצא לתרבות רעה, רבא אמר יצא לעבודת המלך, תניא נמי הכי יצא מנחם לעבודת המלך ויצאו עמו שמונים זוגות תלמידים לבושין סיריקון [של זהב]. „Abaje sagt: er ging zur schlechten Zucht über, Raba: er ging zum Königsdienste über. So wird auch in einer Baraitha berichtet: Menachem ging zum Königsdienste über, mit ihm zogen achtzig Paare von Schülern, gekleidet in Seide." Schon die erste Deutung des Jerusch., welcher Abaje folgt, wird verkannt, indem der Eintritt in den Essäerbund als der zu „einer schlechten Zucht" bezeichnet wird, eine Benennung, welche sich Abaje nicht erlaubt haben würde, wenn er gewußt hätte, daß es sich um das Essäerthum handelt, das im Thalmud ignorirt, aber nicht geschmäht wird. Noch unverständlicher war dem Raba die zweite Deutung, welche er aufnimmt; er kennt die alten Parteikämpfe nicht mehr, weiß einen Austritt blos auf den Uebertritt zum heidnischen Könige zu beziehen, von dem er und seine Anhänger Würden angenommen haben, von äußerem Glanze geblendet, weßhalb er auch die „goldnen Panzer" in seidene Gewänder verwandelt.

Offenbar liegt hier jedoch eine Verwechslung zu Grunde, indem die geschichtlichen Erinnerungen an zwei verschiedene, aber gleichnamige Personen sich verwirrt haben, indem man auf den friedlichen Essäer Menachem, welchen die Mischnah kennt, das bezog, was von einem andern Menachem, dem Eiferer, in der Ueberlieferung lebte, daß er nämlich keck auszog, sich einen stolzen kriegerischen Anhang warb, mit finster grollenden Vorwürfen gegen die

Gemäßigten auftrat, die Anklage ihnen entgegenschleudernd, daß sie in ihrer Lauheit das ganze Band mit Israel und seiner Glaubensreinheit zerrissen haben. So erhalten wir gelegentlich eine treffliche Bestätigung einer Nachricht aus jenem wirren Parteikampfe, in welchem die leidenschaftliche Gluth der „Kannaim" den Glaubenseifer zur wilden Raserei steigerte, die der Thalmud auch sonst gleich den alten gemäßigten Pharisäern mit Mißbilligung beurtheilt.

30. Nov.

8. Sara Copia Sullam.

Auf die durch leibliche wie geistige Anmuth strahlende jüdische Schriftstellerin Sara Copia Sullam in Venedig am Anfange des siebzehnten Jahrhunderts wurde erst in neuerer Zeit nachdrücklicher hingewiesen, so daß sie nun in den Kreis der jüdischen Geschichte eingetreten. Dem welcher dies zuerst veranlaßte, sollte sie freilich blos als Hintergrund zur Verherrlichung eines damaligen gealterten und geistig matten christlichen Geistlichen und Dichters dienen, des Ansaldo Ceba, allein schon in seiner Darstellung, noch mehr in der der auf ihn folgenden jüdischen Bearbeiter, erblich die Gestalt des Ceba vor der unserer Sara. F. A. Rio hatte nämlich (Paris 1856) ein seltsames Buch: les quatre Martyrs erscheinen lassen, das kurz darauf in Ingolstadt auch in's Deutsche übersetzt wurde. Dort wird nun Ceba als „Märtyrer der christlichen Liebe" geschildert, indem er, bereits alt und kränklich, durch die Herausgabe seines Gedichtes: Esther (1615) die fast leidenschaftliche, jedoch rein geistige Verehrung der schönen jugendlichen Sara gewonnen hatte; als auch Sara brieflich ihrem Gefühle Ausdruck gab und sich so ein höchst inniger, Jahre lang fortdauernder Briefwechsel entspann, glaubte Ceba seinen auf Sara erlangten Einfluß, aber vergeblich, zu ihrer Bekehrung benützen zu können. Der Mann, der von Rio mit der Krone des Märtyrerthums geschmückt wird, erscheint in dessen eigner Darstellung eigentlich als ein unbedeutender Mensch, dessen schwachköpfige Eitelkeit eine sehr unverdiente reiche Nahrung erhielt. Hingegen tritt seine Verehrerin Sara in vollem Liebreize eines edlen Weibes hervor, mit zarter Empfindung, feiner Bildung nnd dabei starkem reichem Geiste. Man könnte die Huldigung, welche sie dem tief unter ihr stehenden fremden Manne darbringt, nicht recht begreifen, wenn wir nicht bedächten, daß gerade der

Umstand, daß ein christlicher Geistlicher eine Heldin aus dem jüdischen Volke verherrlicht, ihr von Liebe für das Judenthum und von glühender Sehnsucht nach dessen Erhebung erfülltes Herz so tief ergriffen. Genug, eine anziehende Gestalt tritt uns in Sara entgegen, und es war ein verdienstliches Werk des Hrn. Prof. Dr. Levy, sie aus dem dunkeln Kerker des Rio'schen Buches zu befreien und sie in das jüdische Bewußtsein einzuführen. Nach den ziemlich reichlichen Quellen, welche Rio darbietet, entwarf L. ein Lebensbild von Sara, welches 1863 in dem „Jahrbuch für die Geschichte der Juden und des Judenthums" (S. 65—93) erschien, und er wußte sich bei aller Wärme, mit der er seine Heldin zeichnete, die nüchterne Besonnenheit zu bewahren, die vor phantasievollen Ausschmückungen und willkürlichen Zuthaten schützt.

Leider können wir nicht dasselbe von dem Manne sagen, der, Levy's Spuren folgend, die Dichterin in den größeren Zusammenhang der Geschichte einführt. Hr. Dr. Grätz fügt nämlich in dem 10. Bande seiner Geschichte (1868) auf den etwas mehr als zwei Seiten (146 ff), welche er derselben widmet, aus Combinationen Dinge hinzu, die der Wahrheit widersprechen. Dies ergiebt sich aufs Unzweideutigste aus einem Aufsatze, den durch Levy's Abhandlung angeregt, kurz nachher (October 1863) Herr M. Soave in Venedig über denselben Gegenstand niedergeschrieben, und der mir in einem Sonderabdrucke (14 Seiten) vorliegt. Herr Soave brauchte nicht aus Rio zu schöpfen, ihm lag der Briefwechsel zwischen Ceba und Sara oder vielmehr die Briefe jenes an diese gedruckt vor; die der letzteren sind nämlich, wohl aus Vorsicht, nicht veröffentlicht worden (Soave S. 7.) und deren Inhalt muß blos aus den Antworten erschlossen werden. Ebenso las er das „Manifest" der Sara, das sie ihrem Ankläger Balthasar Bonifaccio als Vertheidigung entgegenschleuderte. Aus ihnen und seiner sonstigen Vertrautheit mit der italiänischen Literatur im Allgemeinen und der italiänisch-jüdischen insbesondere ergänzt Hr. S. so Manches, was Rio und die ihm folgten ausgelassen hatten, wodurch das Bild der Sara vervollständigt wird.

Sara Copia hatte als „Mädchen" noch nicht Sullam geheißen, vielmehr war dies der Familienname ihres Mannes, Jakob Sullam, und trug sie ihn daher erst nach ihrer Verheirathung als Frau. Ihr Vater hieß nicht „Simon Sullam", sondern Simon Coppio, dessen Leon Modena in der Widmung seines Werkes

„Midbar Jehudah“ an dessen Bruder Mose Coppio ehrend gedenkt. So nennt ihn auch Sara selbst, indem sie ihr „Manifest“ ihm — d. h. seinem unsterblichen Geiste, da er damals bereits gestorben war — widmet. Sie schreibt dort den Familiennamen „Copia“ anstatt Coppio; diese Umwandlung hat ihre eigenthümliche Geschichte. Sara hatte sich nämlich in ihren Briefen „per fantasia“, wie Hr. Soave sagt, Coppia, ein a am Ende unterzeichnet. Der bekehrungssüchtige Ceba machte nun die glückliche Entdeckung, ihr Name sei von sehr günstiger Vorbedeutung, indem er die Hoffnung erwecke, ein Paar (una coppia) aus einem Christen mit einer Christin zu machen. Sara war nun grausam genug, ihm sein kindisch Wortspiel zu verderben und unterzeichnete sich von nun an Copia mit blos einem p, und in gleicher Weise schrieb sie nun auch den Namen ihres Vaters, obgleich er eigentlich Coppio hieß. Jedenfalls eignet ihm der Name Sullam gar nicht. Sara war nicht „das einzige Kind“ ihres Vaters. Wie es scheint, hatte sie zwar keine Brüder, aber wohl eine jüngere Schwester, Namens Diana, die später an einen Messeran in Mantua verheirathet wurde, und welche Leon Modena, wie er in seiner Selbstbiographie berichtet, im Mai 1623 begleitet hatte. Als Sara den ersten Brief an Ceba schrieb, Mai 1618, war sie bereits verheirathet, denn im August desselben Jahres theilt sie ihm mit, daß sie durch eine Frühgeburt dem Tode nahe gewesen. Es kann also bei ihr nicht von den „Huldigungen einer reinen Mädchenseele“ die Rede sein. Sie trat vielmehr gerade mit dem sichern Bewußtsein und der Würde der verheiratheten Frau, im vollen Gefühle der Angehörigkeit an ihren Mann und der Treue gegen ihn an den alten fernen Dichter hinan, dem sie blos geistige Verehrung weiht und dem sie auch bald durch Nachrichten aus ihrem ehelichen Leben den rechten Standpunkt anwies. Sicher wußte ihr Mann von diesem brieflichen Verkehre, betheiligte sich vielleicht gar hie und da daran; jedenfalls lesen wir einen Brief Ceba's vom 7. November 1620 an Jakob Sullam selbst, worin er auch diesen mit seiner zudringlichen Bekehrungssucht verfolgt.

Sara hatte durch Geist und Anmuth in ihrem Hause jüdische wie christliche Gelehrte und Schöngeister um sich versammelt; sie genoß allseitige Verehrung und Niemand wagte ebenso wenig wie gegen ihre Tugend einen Zweifel gegen die Lauterkeit ihrer Gesinnung zu hegen und zu äußern. Es ist durchaus ersonnen, daß

„verleumderische Glaubensgenossen das Gerücht über sie, nachdem der Tod ihres Vaters ihr den Schutz geraubt hatte, verbreitet hätten, daß sie die Satzungen des Judenthums gering achte und an die Göttlichkeit derselben nicht recht glaube." Ein solcher Gedanke kam keinem Glaubensgenossen in den Sinn, eines väterlichen Schutzes bedurfte sie als Weib eines geachteten wohlhabenden Mannes durchaus nicht. Es blieb vielmehr dem Fanatismus des Balthasar Bonifacio vorbehalten, vertrauliche Aeußerungen zu verdrehen und zu mißbrauchen, um sie öffentlich der Leugnung der Unsterblichkeit anzuklagen. Auf ihr widerlegendes Manifest wußte der heuchlerische Priester nur mit einem sechs Seiten langen Libell zu antworten, aus dessen Anfang schon der ganze schmähsüchtige Charakter hervortritt. „Ergießet, ruft er, ergießt, Signora, eure Leidenschaft; ja möge in eurer Hitze das ganze Feuer, indem es sich zusammenzieht, in noch größerer Heftigkeit hervorbrechen u. s. w."

Mit diesem, von Sara unbeachtet gelassenen Libell schließt ihr öffentliches Auftreten ab. Man hatte bisher von ihrem weiteren Leben Nichts gewußt, und auch Hr. Soave hatte seine Biographie mit mehreren Fragen geschlossen, über die er von seinen Stadtgenossen, von etwa noch überlebenden Nachkommen oder Verwandten in Venedig Auskunft zu erlangen wünschte. Zu diesen Fragen gehörte auch die über die Zeit ihres Todes. Diese ist es nun Hrn. S., wie er mir freundlich mittheilt, gelungen zuverlässig zu ermitteln. Er hat nämlich eine Handschrift erworben, welche 200 Grabinschriften enthält von angesehenen Personen, die in Venedig vom J. 1548 bis 1650 gestorben sind. Unter ihnen findet sich nun auch die auf dem Denksteine der im Februar 1641 gestorbenen Sara Sullam angebrachte Grabschrift; Hr. S. vermuthet, daß Leon Modena sie angefertigt habe. Sie lautet:

מצבת קבורת הצנועה מרת שרה אשת כמ׳ יעקב סולם יצ״ו

מלאך לוחץ ירה בחץ שׂרת טעם הסיר המית,
חכמת נשים נזר רשים אצלה כל דל חבר עמית,
אם היא כיום בלתי פדיום תקות רמה יעש וסממית,
עת בוא גואל יאמר האל שובי שובי הסולמית
נפטרה ליל ו׳ ה׳ אדר הת״א נ״בת

„Der Todesengel warf Den Pfeil, der schneidend, scharf;
Er traf die Anmuthsfürstin*) und raffte schnell sie hin.

*) Anspielung auf die Bedeutung des Namens Sarah.

Sie bot, der Frauen Schmuck, Erleichtrung jedem Druck,
Dem Gramgebeugten nahe mit weiblich mildem Sinn.
Wohl liegt nicht ausgelöst Der edle Leib, entblößt,
Dem nagenden Gewürme zur Beute, zum Gewinn;
Doch zur Erlösungszeit Erschallet laut und weit
Die Stimme: kehre wieder du Sulamiterin."

Sara dürfte wohl die Vierzig nicht weit überschritten haben, ihr Mann scheint sie überlebt zu haben, da er mit יצ"ו bezeichnet wird.

8. Dec.

Nachschrift.

Hr. Soave war so gefällig, mir einige Grabschriften aus der in seiner Hand befindlichen Sammlung mitzutheilen. Indem ich mir vorbehalte, über dieselben später Rechenschaft zu geben, möge hier zur Ergänzung der obigen Erörterung die des Simon Coppio, des Vaters der Sara, folgen:

לשר כהר שמעון קופייו ראה מעון נתון לעצמותיו סביב למסגרתו׃
יופיו בלי דמיון מראה וזיו עליון נדמה לארז רב תמר בקומתו׃
נבון במשכילים נדיב לכל דלים נגיד עלי עמו ישר בדברתו׃
נצרף בייסורים שנים מאד מרים צועק עלי רגליו ידיו באנחתו׃
כ"ג אב ביום שבת העת אשר שבת שסו ויום ראשון היה קבורתו׃
צרה אלי שרה בתו כמבכירה רחל וגם לאה רבקה והיא אשתו׃
לולא זכות נפשו לאל ושם קדשו כי הוא אשר ישים כבוד מנוחתו׃

Aus dieser Grabschrift nun geht hervor, daß Simon Coppio, nachdem er an gichtischen und sonstigen Beschwerden, an Podagra und Chiragra, gelitten, am Sabbath, 23. Ab (5) 366 (August 1606) gestorben und am darauf folgenden Sonntag beerdigt worden. Seine Tochter Sara, die in der Grabschrift ausdrücklich genannt wird, war damals sicher noch sehr jung, und dieser Todesfall war jedenfalls eingetreten lange bevor der fanatische Angriff von Seiten des Mönches Balthasar gegen sie unternommen worden. Wir erfahren hier auch den Namen ihrer Mutter: Rebekka. Sonst scheint freilich kein Kind Simon's genannt zu werden; denn die Erwähnung von „Rahel und auch Leah" in demselben Verse (6) soll wohl blos die Namen der vier Erzmütter ergänzen. Sie werden nicht, wie andere, durch ein Zeichen hervorgehoben und sollen demnach offenbar keine Anspielung auf betheiligte Personen enthalten. Diana war wohl noch zu jung, um eine besondere Erwähnung zu verdienen, und in כמבכירה ist etwa ausgesprochen,

daß Sara die ältere Tochter sei, folglich auch eine jüngere da sei, deren Name, da er sich nicht in die der vier Erzmütter einreihen ließ, zurückblieb.*)

Daß auch diese Grabschrift von Leon Modena angefertigt ist, erweist Hr. Soave aus einem Zusatze, der sich bei ihr in der Handschrift findet, und der allerdings charakteristisch genug ist:

שלחתי שיר הזה מעות איני חוזה ולכל פועל ראוי לתת את משכורתו:

Da sind die Verse abgeschickt, Doch hab' ich noch kein Geld erblickt,
Und dennoch ists gerecht Verlangen Den Lohn der Arbeit zu empfangen.

Wir wissen es schon, daß Leon auch Lohndichter war und des Geldes immer benöthigte. Wenn sich in der Sammlung, die Hr. S. ganz der Anlage und der Feder M.'s zuschreibt, sich dennoch einige Nummern finden, welche nach 1648, der Todeszeit M.'s datiren, so vermuthet Hr. S., daß der Enkel M.'s, Isaak Levi, diese Sammlung, wie so manche andre Werke M.'s, abgeschrieben und mit einigen spätern Stücken bereichert habe.

Jedenfalls erhält das Leben der Sara Copia Sullam und ihre Umgebung durch diese Entdeckungen weitere Aufklärung.

31. Dec.

Recensionen.

1. Die letzten 40 Jahre im zweiten judäischen Staate.

Wir haben schon mehrfach darauf aufmerksam gemacht, wie es ein Zug der Zeit ist, sich in die Begebenheiten und Stimmungen des Zeitabschnittes zu versetzen, welcher die tiefsten Erschütterungen im zweiten jüdischen Staate und in der damaligen jüdischen Gesinnung erzeugte. Man fühlt es, daß hier die geheimnißvolle Geburtsstätte des Christenthums, einer neuen Weltordnung, zu erlauschen ist. Aber auch andererseits ist bemerkt worden, daß man bei all diesem eifrigen Streben sich nicht genügend in die damalige

*) Oder war es vielleicht damals üblich, den hebräischen Namen Rahel mit Diana zu modernisiren? Wenigstens erfahren wir, daß auch Leon Modena's Mutter Rahel und Diana geheißen, vgl. mein Leon da Modena, hebr. 16 a, deutsch S. 8.

geistige Bewegung des Judenthums zu versenken weiß, ja aus christlichem theologischen Parteieifer nicht versenken will. Von Beidem bietet uns ein neues Zeugniß die vor Kurzem erschienene neue Ausgabe des sechsten Bandes von Ewald's Geschichte des Volkes Israel, auch unter dem Titel: Geschichte des apostolischen Zeitalters bis zur Zerstörung Jerusalem's (Göttingen 1868. XVIII und 813 S.). In dem mächtig angeschwollenen Buche, welches blos den Zeitraum von vierzig Jahren behandelt, können wir für unsern Zweck bei Seite lassen die politisch-kirchliche Vorrede wie die weite an Ueberschwänglichkeiten reiche Besprechung der dürftigen christlichen Vorgänge jener Zeit, da sie in gar keinen organischen Zusammenhang gebracht sind mit den gleichzeitigen und auf demselben Boden sich bewegenden jüdischen Ereignissen. Der Umfang von mehr als 300 Seiten, welche diesen ausschließlich gewidmet sind, bekundet hinlänglich, wie ausführlich auch sie besprochen werden. Der Verfasser folgt hier fast mit sklavischer Treue dem Josephus, dessen Worte er wiedergiebt, zuweilen sie eigenthümlich deutend, das von ihm Berichtete nach seiner Auffassung gruppirend, aber ohne die genügende kritische Sorgfalt, welche dem Forscher gerade hier die Parteistellung dieses Berichterstatters auferlegt. Die thalmudischen Quellen und die neueren jüdischen Forschungen zu benützen, verschmäht auch heute Hr. E. noch, nur daß er etwa höchst selten auf Derenburg einige Rücksicht nimmt. Wenn er einmal den Versuch macht, die Mischnah selbstständig zu benützen, so geht er höchst unsicher zu Werke und strauchelt meistens. So wenn er S. 536 Anm. 1 Kenedäos mit Nikanor identificiren will, wenn er S. 701 und Anm. 2 den Namen des Essäers Banus, bei dem Josephus drei Jahre in seiner Jugend verweilt haben will, als „aus Abuna umgegriecht" betrachtet. Es war ihm an die Hand gegeben, daß derselbe nichts Andres als בנאי (nicht בניא) ist, eine Bezeichnung, mit welcher die Mischnah (Mikwaoth 9, 6) auf die Essäer hinzudeuten scheint, indem sie darunter „die Bader", die durch häufiges Baden für ihre Reinheit Vorsorglichen versteht, abgeleitet von dem griechischen *βάλνεον*, das auch im Byzantinischen sein L abwirft, wie Sachs (Beiträge II, S. 199) sehr annehmbar bemerkt. Wenn E. dennoch an Abuna festhält, so ist dieß der an ihm bekannte Trotz, einen willkürlichen Einfall aller besseren Begründung gegenüber nicht aufzugeben. Gischala in Galiläa, der Geburtsort des an der Spitze der Bewegung stehenden ebenso muthigen wie talent-

vollen Johannes, ist natürlich das aus dem Thalmud hinlänglich bekannte גוש חלב. Ewald, dem Dies auch nicht unbekannt ist, will dennoch (S. 705 und Anm. 2.) daraus ein אשכלה=עשכלה, Traube, machen, oder גיש קלעה, Burg Gesch, als wäre קלעה ein hebräisches Wort und nicht vielmehr dem Hebräischen gänzlich fremd und blos im Arabischen heimisch! Dazu soll dann auch die mittelalterlich-arabische Benennung עשה, welche bei Benjamin von Tudela vorkommt, als Beweismittel dienen! Zur Charakteristik des gemäßigten einflußreichen Simon ben Gamaliel führt er (S. 710 Anm. 1) auch die Sprüche Aboth 1, 17 f. an; allein wenn auch der erste Spruch ihm wohl angehört, der, allerdings ganz seinem Wesen angemessen, Schweigen und geräuschloses Thun empfiehlt, so ist der zweite in § 18 sicher nicht ihm, sondern seinem gleichnamigen Enkel beizulegen. Was endlich das Citat Schekalim 6, 3 auf S. 260 Anm. 2 besagen will, verbirgt sich wohl unter einem Druckfehler.

Der ganze Raum ist daher den äußern Ereignissen in ermüdendem Eingehen auf alle von Josephus berichteten Einzelheiten zugewendet; eine Charakteristik der innern Zustände suchen wir vergeblich. Was etwa gelegentlich darüber gesagt wird, ist oberflächlich und mit jener vornehmen parteiischen Ueberhebung, die endlich einmal zum Frommen unbefangener Erkenntniß aufgegeben werden sollte. In jenen traurigen Zeiten mußte z. B. die Beseitigung einer jeden verübten Ungerechtigkeit, die Hinhaltung einer jeden bedrohenden Gewaltthat von den römischen Gewalthabern durch die armen Juden mit schwerem Geld erkauft werden, und es kann wahrlich diesen nicht als Schuld angerechnet werden, wenn sie sich dieser Sittenverderbniß unterwerfen mußten. Es ist demnach ein sehr übelangebrachter sittlicher Rigorismus, wenn Ewald (S. 654) die Juden in Cäsarea hart anläßt, weil sie, von den dortigen Heiden unabläßig verfolgt, nach einem günstigen Bescheide, den diese erhalten, von ihnen mit dem Verbauen des Einganges zu ihrem (der Juden) Gemeindehause bedroht, den Statthalter durch die Summe von acht Talenten zur Vereitelung dieses ungerechten Vorhabens gewonnen, statt tumultuarisch es nach dem Rathe der leidenschaftlichen Jugend gewaltsam zu verhindern. „So wenig, bemerkt E. mit salbungsvollem Hochmuthe, verstanden also selbst die edelsten der damaligen Judäer, daß jede Bestechung, auch wo sie am Leichtesten einen vielleicht guten Zweck zu erreichen dienen kann, grundverkehrt und mit der wahren Religion, die sie bekennen

und schützen wollten, völlig unvereinbar ist!" Diesen hohen, in Wahrheit hohlen sittlichen Idealismus glaubt E. zu stützen, indem er auf den Apostel Paulus hinweist, wie dieser ganz anders verfahren sei. E. spielt nämlich darauf an, daß der römische Statthalter den Paulus zwei Jahre hindurch, theils zur Vermeidung von Unruhen theils zur Sicherung seiner Person, in Gewahrsam gehalten. Die Apostelgeschichte 24, 27 glaubt aber noch hinzufügen zu müssen, der Statthalter habe gehofft, „daß ihm von Paulo sollte Geld gegeben werden, daß er ihn losgäbe." Woher Dies der gute Berichterstatter weiß, der doch kein Herzenskündiger war, erfahren wir nicht; ob Paulus selbst die Vermuthung gehegt, daß er durch Bestechung sich befreien könne, auch in der Lage gewesen diese aufzubringen, aber den Versuch in sittlichem Unwillen unterlassen habe, wagt selbst dieser Berichterstatter nicht zu behaupten. Das thut aber frischweg der Geschichtforscher Ewald! Wo es gilt, die sittliche Geradheit zu empfehlen, dürfte es jedoch überhaupt gerathen sein, Paulus nicht so in den Vordergrund zu stellen, ihn, der „bei den Griechen ein Grieche und bei den Juden ein Jude" gewesen. Dieselbe Doppelzüngigkeit finden wir auch gerade bei der Geschichte, auf welche sich E. hier mit solcher Bewunderung der apostolischen sittlichen Einfalt beruft. Die ganze Kunst der Paulus'schen Vertheidigung besteht darin, daß er die Thatsache der Auferstehung Jesu als selbstverständlich identisch mit dem Glauben der Pharisäer an die einstige allgemeine Auferstehung darstellen und den Kernpunkt, daß Jesus der Messias sei, er allein und zwar unmittelbar nach seinem Tode auferstanden sei, verwischen will — gerade dieselbe Phantasmagorie, die E. selbst mit der Auferstehungsgeschichte treibt, indem er in der Schwebe hält, ob man unter der Auferstehung wirklich die leibliche der Person oder figürlich die geistige Fortführung des begonnenen Werkes verstehen soll —, daß er damit die Pharisäer für sich gewinnen und sie gegen die Sadducäer aufhetzen will. Das mag Alles recht klug, von den Verhältnissen geboten gewesen sein, aber man bleibe uns mit dem verhimmelnden sittlichen Ideale zurück! — Was soll nun etwa die Anmerkung auf S. 658, wo von den „Eiferern" die Rede ist: „man sehe z. B. wie einer von ihnen, Jesu in Tiberias, gegen Josephus beim Pentateuche schwört, Leben c. 3". Das Citat ist falsch, und soll es vielleicht c. 53 heißen, woselbst jedoch auch das Angeführte nicht steht. Aber was soll denn diese ganze Angabe? was ist denn mit

diesem Schwören beim Pentateuche? ist es etwas Anderes als das heutige Schwören beim Evangelium? Womit belegt E. S. 667 seine Behauptung von der damals „neuen Schärfung der Gesetze über die reinen Speisen"? womit, daß unter den Galiläern, welche den Josephus umgaben, kein Pharisäer gewesen (S. 719)? — Einen beachtenswerthen Abschnitt bildet der Bericht über Philon und seine Lehre (S. 257 ff); doch auch hier ist der große Grundfehler aller E.'schen Geschichtschreibung nicht vermieden: es wird breit über ihn gesprochen, der E.'sche Maßstab an seine Aussprüche gelegt, aber eine klare abgerundete Darstellung seiner Ansichten wird vermißt.

Einen wesentlichen Fortschritt in der Durchforschung und Aufhellung des behandelten Gebietes können wir in diesem Werke nicht erkennen.

7. Dec.

2. Die Peßiktha.

Vor bereits einem Menschenalter hat Zunz mit dem glücklichsten Scharfsinn, gründlichster Kritik und solider Gelehrsamkeit die damals verloren geglaubte und gänzlich unbekannt gewordene Peßiktha nicht blos wieder neu entdeckt, sondern durch seine Nachweisungen so gut wie vollständig wieder hergestellt (Gottesdienstl. Vorträge S. 185—226). Es fehlte weiter Nichts, als daß Handschriften dieses Midrasch aufgefunden werden und eine gute Ausgabe danach veranstaltet werde. Gerade der vortrefflichen Arbeit Zunz' ist es zu danken, daß durch die auf das Buch gelenkte Aufmerksamkeit sich nun wirklich vier Handschriften gefunden haben und eine sehr sachgemäße Ausgabe durch Hrn. Salomon Buber veranstaltet worden ist*). Dieselbe bestätigt nun alles von Zunz Vermuthete; man ist überrascht, wie Weniges — und das in ganz unwesentlichen Punkten — zu ergänzen und zu berichtigen war, und man durfte erwarten, daß Hr. B. das große Verdienst Z.' um diesen Midrasch mit entschiedenerem Nachdrucke

*) פסיקתא. Pesikta, die älteste Hagada, redigirt in Palästina von Rab Kahana. Herausgegeben nach einer in Zefath vorgefundenen und in Aegypten copirten Handschrift durch den Verein Mekize Nirdamim. Mit kritischen Bemerkungen, Verbesserungen und Vergleichungen der Lesearten anderer drei Handschriften in Oxford, Parma und Fez, nebst einer ausführlichen Einleitung von Salomon Buber (Lyk, 1868. L. und 207 Doppelseiten 8.)

hervorhebe, als er es am Ende seiner Einleitung gethan. Die vorliegende Ausgabe ist sonst, wie gesagt, mit voller Sachkenntniß und dem hingebendsten Fleiße bearbeitet und sie vervollständigt unsere Einsicht in die Midrasch-Literatur in sehr angemessener Weise. Freilich bietet diese ganze Literatur eine ermüdende Wiederholung desselben Materials, sie ist das Zeugniß einer höchst unproductiven, gedankenarmen Zeit, die nichts Anderes zu thun weiß als das Vorliegende, höchstens in anderem Zusammenhange, aber kaum unter neuen Formen, zu reproduciren, und so finden wir auch unsere Erkenntniß in keinem Punkte durch die Ausgabe dieses Midraschwerkes bereichert, weil es in späteren Werken vollkommen ausgenutzt ist. Dennoch ist es von Belang, daß die Peßiktha als der ältere Midrasch, daher als Quelle aller späteren Schriften auf diesem Gebiete, uns in ihrer authentischen Gestalt zugänglich geworden und deren Verwilderung, welche durch die Unkenntniß von Abschreibern und Herausgebern in diesem Literaturzweige eingerissen, durch sie und namentlich durch die ihr gewidmete Sorgfalt des Hrn. B. gesteuert wird. Kaum dürfte zwar — selbst wenn spätere Zusätze und Interpolationen außer Acht bleiben — Hr. Buber Zustimmung finden, wenn er die P. die älteste palästinische Hagadah nennt, sie nicht blos dem Bereschith rabba, sondern auch der jerusalemischen Gemara voranstellen möchte, vielmehr wird eine besonnene Kritik bei Z.' Annahme, daß sie erst um 700 ausgearbeitet worden, sich beruhigen. Allein auch nach dieser Annahme bleibt sie eine höchst beachtenswerthe alte Grundschrift, aus der die Masse des Nachwuchses blos abgeleitet ist. Sie bleibt uns, wenn auch ihr Inhalt erschöpfend in diese späteren Werke übergegangen ist, deßhalb wichtig, weil die letzteren es an Mißverständnissen, die theilweise auf die Verfasser der Werke selbst zurückgeführt werden müssen, nicht haben fehlen lassen und diese nunmehr gehoben werden. Die Nachweise darüber bietet Hr. B. in reichem Maße, vielleicht zuweilen etwas verschwenderisch und mit unnützen Wiederholungen, doch jedenfalls mit Einsicht.

So bietet der Jalkut den überwiegenden Theil der Peßiktha vollständig und wörtlich, und er hat für sie fast den Werth einer guten alten Handschrift; allein andererseits hatte dieser Sammler auch die Gewohnheit, ungewöhnliche und unverständliche Ausdrücke und Sätze durch bekanntere und leichtere zu ersetzen. Zuweilen, wir dürfen wohl sagen: meistens kannte oder errieth er das Richtige

und wird er uns so ein erklärender Führer, aber auch dann verwischt er damit Ausdrücke und Phrasen, die uns gerade wegen ihrer Seltenheit von Wichtigkeit sind. An andern Orten aber mißversteht Jalkut die ihm vorliegenden Worte, verstümmelt sie oder umschreibt sie nach falscher Auffassung, und da führt uns erst das Original zu richtiger Einsicht. Hr. B. macht auf diese Umstände mit allem Fleiße aufmerksam (vgl. S. 2 a. Anm. 25 und häufig). Wir heben hier nur ein nach andern Seiten hin sehr belehrendes Beispiel hervor. An die Verse 4. Mos. 29, 39. 2. Mos. 13, 10. 5. Mos. 26, 15. 16 anknüpfend, bemerkt die Peß. (194 a), die Thorah deute hier überall damit an: תניין יומיא. Hr. B. erklärt (Anm. 79) diese Redensart, für die er keine ähnliche Stelle aus dem Gebiete des Midrasch anführt, ganz richtig mit: die (festlichen) Tage mögen sich wiederholen (euch oft wiederkehren), und diese Erklärung (von chald. תנא, wiederholen) wird bestätigt durch eine andere Lesart in der zweiten Recension, welche sich von diesem Stücke in Handschriften vorfindet und von Hrn. B. mit abgedruckt ist, wo die betreffende Stelle in hebr. Umschreibung lautet: תהו שנים היום הזה בטובה, und ebenso hat Thanchuma z. St. im Deuteronomium dafür (was Hr. B. übergeht): תזכה לשנה הבאה, wie ein Mensch dem, der ihm eine neue Frucht reicht, segnend mit den Worten dankt: יהי רצון שתשנה ותתן לי לשנה אחרת (ed. Ven. 1545 f. 96 b.). Nun nimmt zwar Jalkut die Worte des Thanchuma z. St. auf (§. 938, er liest: תשנה לשנה אחרת und י׳ר׳ש׳ו׳ל׳ל׳הבאה), er führt ebenso zu Numeri (§. 782) die Worte der zweiten Recension aus der Peßiktha an, aber bald darauf (§. 783), wo er die Stelle aus der ersten Recension wiedergiebt, lesen wir drei Male תמניין statt תניין. Mag nun dieses Mißverständniß von dem Sammler oder von einem späteren Abschreiber herrühren, jedenfalls wären wir ohne Einsicht in das Original der Peßiktha um einen Ausdruck gekommen — auch in Aruch findet er sich nicht —, der nach einer andern Seite hin eine erfreuliche Bestätigung darbietet. Ich habe nämlich in der Deutschen morgenländischen Zeitschrift (Bd. XXII S. 537) nachgewiesen, daß die am Schlusse samaritanischer Festlieder so häufig vorkommende — und, von M. Heidenheim mißverstandene — Phrase: תנים יומה (auch mit dem Zusatze: חדים בשלמה, מאה שנה (בחייכם), vgl. noch ferner in Heidenheim's Vierteljahresschrift III S. 112. 364, mit dem Zusatze בשש, und 370) bedeutet: wiederholt möge dieser Tag euch kommen, zuweilen

mit dem Zusatze: hundert Jahre (während eures Lebens), in Frieden, fröhlich, in Wonne. Der samaritanische Wunsch deckt sich nun vollkommen mit dem jüdisch-midraschischen, und sie bestätigen einander aufs Unwiderleglichste.

Für die sämmtliche alte nachbiblische jüdische Literatur ist Nathan b. Jechiel und sein Werk Aruch eine unentbehrliche Autorität; neben allen Ausgaben und Handschriften ist er ein Rathgeber und Führer, dem man sich anvertrauen muß, wenn man die ursprüngliche Gestalt der Werke, die richtigsten Lesarten kennen lernen will. Die Peßiktha hat er mit besonderer Sorgfalt benützt, und wenn er auch, dem Zwecke eines Wörterbuchs entsprechend, blos einzelne Sätzchen und blos solche, die zu einer Worterklärung Veranlassung geben, anführt, so bietet er doch nicht nur Berichtigungen zu vielen Stellen, sondern er bewahrte auch die Anordnung und Eintheilung des Werkes auf, die man aus dem blos den allgemeinen Titel anmerkenden Jalkut nicht erfuhr, und wonach Z. richtig den Organismus der P. construirte. Z. bemerkt auch (S. 191 und Anm. a) mit vollem Rechte, daß dem Nathan die P. in der Art vorgelegen habe, wonach sie mit dem Abschnitt über Neujahr begonnen habe, indem er diesen an zwei Stellen als ראש פסקות (ר״ש) bezeichnet. Die Abschreiber haben später — vielleicht durch das ähnliche spätere Werk: Peßiktha rabbati veranlaßt — eine andere Anordnung beliebt und haben mit dem Abschnitte zu Chanukkah begonnen. Das giebt aber Hrn. B. kein Recht, die Worte des Aruch zu corrigiren (153a Anm. 50), er hätte vielmehr dieser späteren Umstellung Erwähnung thun müssen. Sonst benützt Hr. B. auch dieses Werk fleißig und einsichtig, und man ersieht bald, daß der Aruch neben den vier vorhandenen Handschriften für die Stellen, welche er anführt, eine fünfte und zwar die beste darbietet. Freilich bleibt es auch bei der Benützung des Aruch von Werth, daß man, wenn auch ältere Ausgaben, wie die Venediger, im Ganzen correct sind, Handschriften heranziehe, und bei dem ziemlich reichen Vorrathe davon an verschiedenen Orten hätte es Hrn. B. nicht schwer fallen können, sich dieses Hülfsmittel zu verschaffen. Er beachtet jedoch nicht einmal die vielfachen schon veröffentlichten Berichtigungen aus Handschriften; so hätten ihm z. B. die Mittheilungen Derenburg's in meiner älteren Zeitschrift (Wiss. Ztschr. f. jüd. Theol. IV S. 125 ff) größere Sicherheit gegeben für seine Bemerkungen auf S. XII Anm. 3. Um nur noch Einzelnes

anzuführen, bemerke ich, daß selbst meine sehr abgekürzte Handschrift Lesarten bietet, welche Hrn. B. sehr dienlich gewesen wären. So steht dort unter קמר: ובפ׳ ויהי ביום כלות צב וכו׳, was die Vermuthung auf 8 b (Anm. 144) bestätigt, unter אורתנטי heißt es: אומות אורתנטיות (lies ע׳) על (vgl. 16 b Anm. 111), unter גרמס: ר׳ ברכיה אמ׳ ובפס׳ כו תשא (vgl. 19 b. Anm. 151), unter ברבריא: מיני ברבריה (vgl. 58 b. Anm. 37), אפקליטון ist dort ein besonderer Artikel (vgl. 84 b. Anm. 88) und sonst noch Anderes.

Aus den zahlreichen Anführungen bei Aruch erkennt man nicht blos, daß die Peßiktha in seinen Augen von hohem Werthe war, sondern auch daß sie viele Wörter enthält, die der Erklärung bedürfen. Das sind nun freilich zumeist ausländische, griechische Eindringlinge, welche in Palästina sich sehr verbreiteten und uns oft in der corrumpirtesten Gestalt vorliegen, die sie zum Theile schon im Munde des anders organisirten semitischen Volkes angenommen haben mögen, die zum größeren Theile ihnen von der Unkenntniß der Abschreiber aufgeprägt worden. Nathan liest sie meist sehr richtig und erklärt sie auch angemessen; Hr. B. weist dieselben, nach dem Vorgange Musafia's und Anderer, nach ihrem griechischen Laute nach. Vielleicht läßt sich bei einigen rechten, bei andern zweifeln. So dürfte מילניה (43 a) die richtige Lesart sein und keiner Correctur bedürfen, wie Anm. 28 vorgeschlagen wird; es ist *μελανία* Schwärze. Ob אליקי (104 ab) wirklich *ἄλλοκα* sein kann, ist unsicher; das Wort soll wohl bedeuten: erst dann, richtig ist daher אני (nicht איני), was das folgende משאני beweist. Vielleicht hängt das Wort mit *εἰκῇ* zusammen. Jedoch diese Fremdlinge haben nur geringen sprachlichen Werth; weit mehr muß uns das semitische Sprachgut interessiren, das uns in der Peßiktha aufbewahrt ist und in seinen eigenthümlichen Stämmen und Bildungen für andere jüdische Stellen wie für die verwandten Dialekte Aufklärungen bietet.

Für גזא, vergelten, das der Vrf. der Peßiktha rabbathi mit פרע umschreibt (24 b und Anm. 68), brauchte nicht das Arabische herangezogen zu werden, es ist ächt aramäisch, findet sich in palästinischen Thargumen, im Jerusalemisch-Syrischen und im Samaritanischen. — Das biblische עיף nimmt die Peß. (28 a) in der Bed.: vor Durst verschmachtend; sie steht darin nicht allein und hat mehrere alte Uebersetzer darin zu ihren Genossen (vgl. diese Ztschr. Bd. VI. S. 206 Anm. 2.). — Auffallend ist, daß Hr. B. an

einer Stelle (S. 32 b und Anm. 52) die Lesart גלג abweist, während doch die Bedeutung des Wortes: sich rühmen, großsprechen genügend bezeugt ist. — חברייה oder חברא, das wir 42 a lesen (vgl. Anm. 8), ist wohl wieder in der Bed.: Mitglied der frommen Bruderschaft zu fassen (vgl. diese Ztschr. Bd. VI. S. 279). — Ueber פרפר 64 b (vgl. Anm. 40) und 120 b (vgl. Anm. 27) scheint Hr. B. nicht recht im Klaren zu sein; es bedeutet, wie in der DMG. Bd. XV. S. 149 und 194, diese Ztschr. Bd. V. S. 158 nachgewiesen ist, im Todeskampfe zucken. — קיקלתא 75 a (vgl. Anm. 34) ist natürlich identisch mit קלקלתא, nach syr. Weise zusammengezogen und bedeutet: Misthaufe. — למתפנגה 7 b ist richtig und nicht, wie Anm. 63 vorgeschlagen wird, in למתפגגה umzuwandeln; Stamm und Form findet sich ebenso im Syrischen, wie schon Michaelis aus Efräm nachgewiesen. — מקרוזר 84 a, wie Aruch richtig liest (Anm. 73), ist das syr. ܩܦܙ und ܐܩܦܙ, springen, tanzen. — Ueber מלחית 86 b ist ausführlich in dieser Ztschr. Bd. IV. S. 122 gesprochen, und haben wir hier noch einen neuen Beleg für das Wort. — Die richtige Auffassung von סלר 103 a ist oben S. 142 f. nachgewiesen, über צריך 110 b vgl. Bd. V. S. 158, über כל עצמי 118 b. 119 a das. S. 172, über זהירנא 170 a (und Anm. 53) vgl. Ztschr. der DMG. Bd. XII. S. 140 f., besonders S. 141 Anm. 1. — Die Lesart קניטה 111 a, die von den meisten Handschriften und von Jalkut bezeugt wird, (Anm. 14. 15) dürfte doch wohl aufrecht erhalten werden; das Wort bedeutet: ärgerlich. — 141 a ist wohl הֱרִי נא (vgl. Anm. 10) ganz richtig und bedeutet: werde schwanger! ܡܣܩܬܐ in der Bed.: Stufen, (vgl. 151 a Anm. 15) ist in unserem syr. Wörterbuche nicht belegt, es findet sich jedoch in der von Lee herausgegebenen Theophanie II c. 96.

Zur Sacherklärung giebt Hr. B., wo es nöthig ist, Genügendes und dürfte sich nur sehr selten und sehr geringfügige Veranlassung zur Abweichung bieten; wo ihre Stellen dunkel bleiben, muß wohl noch die Entdeckung richtigerer Lesarten abgewartet werden. Klar dürften freilich zwei Stellen in einer Erzählung sein, die Hr. B. ohne Grund Schwierigkeit machen. Von Elieser ben Simon, der zum Lastträger herabgesunken, wird erzählt (98 a), der Prophet Elias sei ihm in Gestalt eines Greises erschienen und habe ihn aufgefordert ihm ein Thier zum Reiten zu verschaffen. Auf eine Frage, ob er denn etwa noch Lastgepäcke habe, antwortete er

(vgl. Anm. 221): הדא תפיסתי והדא גולתי ומרכוב, das ist mein Umfang, das mein Mantel und (nun) reiten! E. b. S., die schmächtige Gestalt des alten Mannes und sein geringes Gepäck betrachtend, sagt nun, er bedürfe keines Thieres, er wolle ihn schon selbst auf seinen Schultern über Berg und Thal bis zum Ende der Welt tragen. Er thut es, da macht sich aber der Greis schwer, E. droht ihn herunterzuwerfen und muß nun etwas ausruhen; der Greis reicht ihm Labung an Speise und Trank, sagt ihm aber dann, das seien verbotene Speisen (טריפתא vgl. Anm. 230), die ihm nicht ziemen, er solle vielmehr in den Wegen seiner Väter gehn. Elias unterrichtet ihn nun, und er wird ein Gelehrter. Eine Geschichte, die mit der des Christophorus Aehnlichkeit hat!

Neue fördernde Belehrungen kann uns die Peßiktha nicht eröffnen, da sie, wie gesagt, fast vollständig in spätere Midraschim übergegangen, und so ihr Inhalt, soweit er Beachtenswerthes enthält, schon genügend benützt ist. Doch geht die erneute Aufmerksamkeit, welche durch diese neue Veröffentlichung geweckt wird, immer nicht ganz leer an Anregungen aus. So zeigt Hr. B. 182 a und Anm. 68 wie 183 b und Anm. 93, daß bei den Alten die Baraitha Sifra zum Leviticus unter dem Namen Chija's, der auch die Thoßeftha zusammengestellt, angeführt wird. Wir sehen, daß diese Baraitha erst auf mischnaitischer Grundlage erbaut ist, während Mechiltha zum Exodus und Sifre zu Numeri und Deuteronomium, welche unter dem Namen Ismaels angeführt werden, ihrer ursprünglichen Grundlage nach der vormischnaitischen Zeit und der älteren Halachah-Richtung angehören. — Nach 40 a scheint es, daß Elieser ben Hyrkan ein Levite gewesen, indem dem Moses angedeutet worden, er solle sein Nachkomme sein. Nun wissen wir zwar, daß Elieser von vornehmer Familie war; daß er aber Levite gewesen, dafür ist mir sonst keine Andeutung bekannt. — In dem 'Omer-Abschnitte (69 b) lesen wir zu 3. Mos. 23, 15 im Namen Chija's, nur dann seien zwischen Peßach und Schabuoth sieben ganze Sabbathe (oder Wochen), בזמן שיש (שאין) ישר׳ (oder besser bezeugt: ושכניה ביניהם. Diese Stelle klingt durchaus räthselhaft, woher denn auch die abweichenden Lesarten, deren eine den Satz in das Gegentheil der andern verwandelt, und die vielfachen Corruptionen, die sich in den abgeleiteten Stellen (Wajikra rabba c. 28, Koheleth r. zu 1, 2, Peßiktha rabbathi c. 18, Jalkut z. St. §. 643, vgl. Buber Anm. 23) eingeschlichen haben. Die Stelle deutet aber offenbar

auf den Streit über die Zählung hin zwischen den priesterlichen Boëthusiern und den Pharisäern, und sie scheint auszusagen, daß nur wenn die Priester nicht die Kalenderbestimmung in Händen haben, der Zwischenraum zwischen beiden Festen volle sieben Wochen ist, während nach den Boëthusiern, da ihrer Ansicht gemäß die Zählung der 50 Tage nicht mit dem zweiten Tage Peßach beginnt, sondern mit dem in das Fest treffenden Sonntag, der Zwischenraum oft um mehrere Tage sich ausdehnt.*) Indem der Ausspruch dem Chija beigelegt wird, dürfte man vermuthen, daß er dem Sifra entnommen sei; daß er sich bei uns da nicht findet, mag vielleicht daher rühren, daß er wegen seiner Unverständlichkeit aus demselben zurückgelassen worden ist. — Eine weitere Besprechung hätte auch der Ausspruch der Peßiktha (109 b) verdient, אנכי, ich, sei ursprünglich ägyptisch; die P. scheint die erste Quelle für diese weiter in andere Midraschim übergegangene Aeußerung zu sein (vgl. Anm. 182); aber Hr. B. unterläßt es, diese merkwürdige Behauptung, welche allerdings im Aegyptischen und Koptischen ihren Anhalt findet, (vgl. Ebers, Aegypten und die Bücher Mose's I. S. 109 Anm. 3.), und welche auf eine gewisse Bekanntschaft des Verf. der P. mit dieser Sprache hindeutet, näher zu erörtern.

Die Einleitung des Hrn. B. bespricht in 1. den Namen Peßiktha, in 2. die vorgebliche Autorschaft Kahana's, in 3. ihre Verschiedenheit von Peßiktha rabbathi wie in 4. die von Lekach tob des Tobia ben Elieser, welche zuweilen die kleine Peßiktha genannt wird**). 5. und 6. stellt alle Anführungen bei alten Schriftstellern, zumal bei Nathan und Jalkut, zusammen, welche auf die Peßiktha zurückgehen und bei halachischen Fragen, wo nach ihr entschieden wird. Während in 7. auf Citate aus der P. hingewiesen wird, die sich blos in rabbathi finden, in 8. auf solche, die in beiden vermißt werden, werden in 9. Entlehnungen angegeben, welche nicht ausdrücklich auf sie zurückgeführt werden, und in 10. Aftercitate be-

*) Auf die Stelle in Koh. r. hat mich schon vor einiger Zeit Hr. Rabb. Dr. Hochstädter in Ems aufmerksam gemacht, doch erinnere ich mich nicht mehr, welchen Sinn er derselben beigelegt hat.

**) Wenn Herr B. S. VIII. die Jahresangabe דך״ ס״ו in דא׳תתכ״ו berichtigt, so ist dies keine Berichtigung, sondern blos Umschreibung in die gewöhnlichere Form; auch jenes bedeutet 1866.

sprochen. Endlich wird in 11. über die vier Handschriften, welche der Ausgabe zu Grunde liegen, näher berichtet.*)

12. April.

3. לקוטים שונים מס׳ דבי אליהו. De vita et scriptis Eliae Kapsalii nec non de quibusdam aliis ejusdem gentis viris inlustrioribus. Accedunt excerpta ad Judaeorum historiam pertinentia ex manuscripta Kapsalii historia. Cura et studio M. Lattesii, cand. rabb. Padua 1869. 115 S. 8.

Eliah Kapsali und sein Geschichtswerk waren in neuerer Zeit mannichfach nach Andeutungen in andern Werken besprochen, dann ist auch das Geschichtswerk, welches zunächst die osmanische Geschichte behandelt, aufgefunden und daraus einzelnes auf Juden Bezügliche mitgetheilt worden. Dem jungen Vrf. Hrn. M. Lattes in Venedig, Sohne des geachteten dortigen Oberrabbiners Abraham L., lag das Buch handschriftlich vor, und er wählte daraus zur Veröffentlichung die noch nicht bekannten über Juden handelnden Stücke aus, und leitete dieselben durch eine Notiz über vier namhafte Gelehrte aus der Familie Kapsali: Moses, Elieser, Elkanah und dessen Sohn Eliah, den Vrf. des in Rede stehenden Werkes, ein. Wir nehmen diese Arbeit dankbar auf, wenn auch unsere Geschichtskenntniß nicht sonderlich dadurch bereichert wird.

13. April.

4. Das Ewald'sche Geschichtswerk

ist mit dem siebenten Bande geschlossen, welcher auch den besondern Titel trägt: Geschichte der Ausgänge des Volkes Israel und des apostolischen Zeitalters (Göttingen 1868. XXVI und 603 Seiten). Er führt die Geschichte fort bis zur Beendigung des hadrianischen Krieges, bis zur Niederwerfung des durch Ben-Khosiba veranlaßten Aufstandes. Man mag hier allerdings den Schluß finden, wenn man in den Juden blos ein Volk erblickt, die daher für die Geschichte zu existiren aufhören, sobald sie ihre Volksthümlichkeit unwiederbringlich eingebüßt haben und auch der letzte energische Ver-

*) In cod. Oxford setzt der Abschreiber zwei Male nach seinem Namen Jehozadak ben Elchanan die (auf den Vater bezügliche) Eulogie כח״י; dieselbe, die, soweit ich weiß, bis jetzt noch unbesprochen ist, heißt offenbar: כבוד חכמים ינחלו (Spr. 3, 35).

such, sie wieder herzustellen, gescheitert ist. So äußerlich faßt nun Ewald die Stellung Israels in der Weltgeschichte freilich nicht, dessen Mission erkennt er vielmehr wesentlich als eine religiöse, als eine Heilssendung, als bestimmt zur Begründung des Gottesreiches auf Erden. Dieser Beruf hört jedoch für ihn auf mit dem Auftreten Jesu, mit der Entstehung des Christenthums, dem dann Erfüllung und Fortführung dieser Aufgabe zufällt. Wenn er dennoch noch etwa ein Jahrhundert die Geschichte Israels fortführt, so ist die Veranlassung dazu nicht blos die mächtig nachzuckende Bewegung, welche in dem Kämpfen um Erhaltung und Wiedererringung volksthümlicher Selbstständigkeit sich zeigt, sondern auch der Umstand daß die Entscheidung über die neue christliche Richtung, ihre Dauerhaftigkeit, ihre völlige Ablösung von dem Judenthume sich erst mit dem Ablaufe dieses Jahrhunderts vollzieht, während innerhalb desselben sein Bestand noch sehr unsicher ist, sein Verhältniß zum Judenthume sich erst allmälig lockert und die eigenthümliche innere Ausgestaltung unter mannichfachen Unklarheiten und Schwankungen vor sich geht. Sobald die Trennung entschieden vollzogen, Selbstständigkeit und Dauerhaftigkeit für das Christenthum verbürgt ist, schließt, nach E., die Weltgeschichte das Judenthum nun ein für alle Mal aus ihrem umfassenden Wirken aus; es bleibt nur noch eine Trümmer, die allmälig sich mehr und mehr zerbröckelt, ein Leichnam, der wohl galvanisirt in Zuckungen geräth, jedoch ohne inneres Leben und noch umsoweniger fähig Leben zu spenden.

Die Weltgeschichte hat ihr Urtheil freilich ganz anders abgegeben und fährt auch heute fort dieses Urtheil in abweichendem Sinne zu vollziehen. Das Judenthum trug und trägt die volle Lebenskraft in sich, um allen Verfolgungen und Schmähungen siegreich zu widerstehen, seinen Bekennern eine unverwüstliche Frische, die regste geistige und sittliche Empfänglichkeit und Thätigkeit zu verleihen. Aber die Juden haben auch, abgesehen von den reichen Spenden, welche sie ununterbrochen dem Christenthume zugeführt, eine neue weltgeschichtliche Religion, den Islam, wiederum großgezogen und sich bei der Pflege der Wissenschaft, welche im Mittelalter lediglich in Händen der Araber gewesen, aufs Erfolgreichste betheiligt. Sie haben durch ihre Arbeiten über die Bibel und durch persönlichen Unterricht den Christen erst wieder die Möglichkeit verschafft, eine fruchtbare Kenntniß derselben sich anzueignen und haben so mit die neue Culturbewegung in dem Humanismus und der

Reformation hervorgerufen. Das letzte Jahrhundert namentlich, das allmälig die Hindernisse wegräumt, welche dem Judenthume seine lebenskräftige Entfaltung unmöglich machten, zeigt zur Ueberraschung Aller und zum Verdrusse Vieler, wie sie rasch und tiefeingreifend Einfluß auf die ganze Zeitentwicklung gewonnen.

Dafür ist jedoch Hrn. E. der Blick gänzlich verschlossen. Wir könnten es uns nun ganz wohl gefallen lassen, wenn sein Buch keinen Raum für die spätere Zeit hat und keinen Ausblick auf dieselbe eröffnet, wenn er nur die Klarheit besäße, in das innere Weben der von ihm behandelten Zeit hineinzuschauen und einzuführen. Allein dazu gerade fehlt es ihm bei aller reichen und vielseitigen Gelehrsamkeit an geschichtlichem Sinn, an Unbefangenheit und an Verständniß derjenigen Quellen, auf welche es hier hauptsächlich ankommt. So wird namentlich in diesem Bande gar mancherlei über Thalmud und alte Lehrer geredet, und in hochmüthiger Ueberhebung das Urtheil ausgesprochen: „In den neuesten Zeiten fangen nun zwar auch jüdische Gelehrte an, ihn (den Thalmud) nicht bloß auswendig zu lernen: allein wenn sie wirklich wissenschaftlich ihn erkennen und benutzen wollen, so müssen sie zuvor alle die Vorurtheile ablegen, welche auch denen von ihnen noch so schwer ankleben, die sich gerne am Meisten ihrer Thätigkeit rühmen. Bis jetzt haben sie weder den Geist des Thalmuds noch auch nur die Art seiner Entstehung und Zusammensetzung richtig begriffen." (S. 49 Anm.)

Indessen aber vermag E. im buchstäblichsten Sinne den Thalmud nicht zu lesen, keinen Satz in ihm richtig zu verstehen und zu übersetzen, und sind seine Angaben, die sich auf denselben zu stützen vorgeben, fast sämmtlich unrichtig. Es ist wahrhaft betrübend, immerfort die gröblichsten Schnitzer sich wiederholen zu sehen und dabei zu bedenken, daß dieses Buch Andern zur Quelle dient.

Hrn. E. ist schon nachgewiesen worden, daß er die Erzählung über Kamza und Bar-Kamza fälschlich dem Jochanan ben Sakkai beilegt, während sie dem um zwei Jahrhunderte spätern Jochanan angehört (diese Ztschr. Bd. VI S. 225); er nimmt denselben Irrthum dennoch hier wieder auf (S. 45 Anm. 2). Dessen Spruch: Wenn Du viel Thora gelernt, אל תחזיק טובה לעצמך, übersetzt er: „so halte nichts Gutes (davon) für dich selbst" (S. 46), während es heißt: so darfst du Dir Nichts darauf zu Gute thun. Bedeutung und Entstehung des Ausdruckes ב״ך, wie sie bereits mehr-

fach in dieser Zeitschrift gegeben worden, bleibt ihm noch immer fremd (S. 52 Anm.) Die Worte: gieb, Gott, daß Deine Stadt eilig in unsern Tagen gebaut werde, gehören nicht Juda ben Thema an, (S. 57 Anm.) sondern frühestens dem Redactor der Mischnah oder gar erst späteren Abschreibern, indem mit dieser Mischnah der Tractat geschlossen ward — der erst später einige Zusätze erfuhr — und so diese Gebetformel zum Schlusse sich anfügte. Durchaus falsch ist die Angabe (S. 61 Anm. 1), daß „18 Gesetze für die Auslegung der H. S. und die Ableitung von Gesetzen aus ihren Worten berühmt" gewesen und „man diese in die Zeiten Hillel's und Schammai's zurückgeführt habe." Ob dieser Irrthum, der in manchen neuern Büchern wiederholt wird, von Ewald herstammt oder ob er ihn blos Andern nachgeschrieben, weiß ich nicht; jedenfalls ist die Angabe falsch. Von Hillel wird vielmehr überliefert, daß er sieben Interpretationsregeln aufgestellt, dem spätern Ismael werden 13 beigelegt. Ebenso unrichtig ist, daß die Zahl 613 für die Summe der biblischen Gesetze alt bezeugt sei und man sie früh auf den Zahlenwerth des Wortes תורה begründet habe (S. 61 und Anm. 3). Diese Zahlenangabe datirt erst aus der späteren Gemara-Periode und ebenso ihre Begründung. Ueber die wahrscheinliche ursprüngliche Veranlassung zu dieser Annahme ist in dieser Ztschr. Bd. I. S. 138 f. gesprochen. Mit der unsinnigsten Willkür behauptet E. (S. 63 und Anm. 2), man habe darauf gedrungen, daß die Zehnten „nicht mehr den Priestern, doch aber den Schriftgelehrten zufließen sollten!" Eine solche Annahme kann eben nur von einem der ganzen gesetzestreuen Zeit unkundigen Manne hingestellt werden. Ein Pröbchen stümperhaftester Unkenntniß bietet wieder S. 121. Dort heißt es, die Abhandlung über die Kuthim (Samaritaner) schließe mit dem Satze: „erst dann wenn die Kuthäer dem Berge Garizim entsagten, Israel lobten, und die Auferstehung der Todten glaubten, könne zwischen ihnen und Israel eine Gemeinschaft eingegangen werden." Die von mir unterstrichenen sinnlosen Worte lauten im Originale: והודו בירושלים, und Dies heißt: Jerusalem (seine ausschließliche Heiligkeit) anerkennen. Ueberhaupt hat Hr. E. von der alten Geschichte der Samaritaner und dem Wesen des Samaritanismus gar keine Ahnung, und so ist was er z. B. S. 135 über die Sabuäer sagt, völlig erträumt. — Daß er seine Augen vor der nunmehr gewonnenen richtigen Erkenntniß über die Sadducäer eigensinnig verschließt, ist schon mehr-

fach besprochen; ein schönes Pröbchen von Gedankenlosigkeit in diesem Gebiete findet man S. 485 f., wo den Sadducäern mit Gewalt ein eigner Kanon beigelegt werden soll, dem fabelhaften Berichte Glauben geschenkt wird, die S. hätten, gleich den Samaritanern, nur den Pentateuch mit Verwerfung aller übrigen Schriften angenommen, ja behauptet wird, „daß sie besondere Bücher für sich liebten". Letzteres soll mit Sanhedrin 100 b belegt werden, wo das Wort der Mischnah, der sei des Antheils an der künftigen Welt verlustig, der lese in ספרים החיצונים (außerhalb des Kanons stehenden Schriften), erklärt wird mit ספרי צדוקים. Allein es ist hier wie so oft im Drucke, aus Censurrücksichten, das „Zedukim" gesetzt für מינים, also: Ketzer-, christliche Schriften, wie in 'En. Jakob wirklich gedruckt ist, wo auch Raschi's Erklärung, die in den Gemara-Ausgaben zurückgeblieben, sich findet: שכופרין באל חי, die den lebendigen Gott leugnen. Ueberhaupt ist der ganze Abschnitt über den Kanon voll von Irrthümern. Wie unrichtig Ewald über „Xystos' Sprüche" S. 356 ff. urtheilt, ist bereits von Ott und Sänger nachgewiesen (diese Ztschr. V S. 29 ff).

Wenn wir dennoch das nunmehr in neuer Auflage abgeschlossene große Werk als ein Denkmal sehr reicher Gelehrsamkeit, hingebenden Fleißes, staunenswerther Arbeitskraft anzuerkennen gern bereit sind, so bleibt jedoch dessen wissenschaftlicher Ertrag und die dadurch bewirkte Klarheit in der Erkenntniß des mit dichtem Dunkel umgebenen Gebietes sehr spärlich.

30. April.

5. Die Werke des Karäers Aharon ben Eliah.

Mit löblichem Eifer sind die heutigen Karäer, wenn ihnen auch die Fähigkeit zu fehlen scheint Neues zu schaffen, doch immerhin darauf bedacht, die vorzüglicheren Werke aus einer productiveren Vorzeit durch den Druck zu verbreiten. Zu ihren berühmtesten Schriftstellern gehört anerkannt der „zweite" Aharon, nämlich ben Eliah der Nikomedier, der 1300 geboren, im Laufe des vierzehnten Jahrhunderts blühte, von dem drei größere Werke bekannt geworden und ein gewisses normatives Ansehen erlangt haben. Ein philosophisches Werk, 'Ez Chajim, das er 1346 nach Art des Moreh verfaßt hatte, ist bereits vor mehr als zwanzig Jahren zwei Male erschienen, und zwar 1841 durch Delitzsch und Steinschneider, und 1847 in Goslof (Eupatoria) mit einem Commentare des bekannten

karäischen Literarhistorikers aus der Mitte des vorigen Jahrhunderts Simchah Isaak. Neuerdings sind nun auch die beiden andern Werke herausgekommen. 1864 erschien in Goslof sein Gesetzescodex: ספר מצות גדול הנקרא גן עדן (197 Doppelseiten. 4.), welches 1354 verfaßt worden, durch Juda ben Isaak סאחסקאן nach vier ihm vorliegenden Handschriften. 1866—67 erschien כתר תורה ein Commentar zum Pentateuche, verfaßt 1362, durch denselben Herausgeber, dem sechs Handschriften vorlagen. Letzteres Werk erschien in fünf Abtheilungen, Genesis auf 94, Exodus auf 127, Leviticus auf 76, Numeri auf 50 und Deuteronomium auf 44 Doppelseiten groß 8. Voran geht auf 8 unpaginirten Blättern eine Sammlung von 22 Gedichten von und an Aharon, und auf 3 deßgleichen eine Einleitung des Herausgebers.

Zur richtigen Feststellung der karäischen Gesetzesauffassung und Schrifterklärung sind diese Schriften von Werth; wir begrüßen sie deßhalb als willkommene Erscheinungen und erkennen gerne an, daß der Herausgeber auf eine correcte Ausgabe einsichtsvolle Sorgfalt verwendet hat. Mögen die Werke auch dazu beitragen, in dem Kreise, dem sie zunächst gewidmet sind, zu selbständigen Forschungen anzuregen!

4. Mai.

Umschau.

1. Zum Mendelssohn-Jakobi-Streite.

Die Stellung, welche **Moses Mendelssohn** etwa in den ersten drei Decennien der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts in der Literatur und in der Gesellschaft eingenommen, ist eine so exclusive, daß sie, so oft wir auf sie zurückblicken, uns wunderbar erscheint und nur im Zusammenhange mit allen Verhältnissen der damaligen Zeit erklärlich wird. Wir wollen Mendelssohn's Bedeutung für die philosophische Entwickelung der Begriffe, seine besondere Begabung, philosophische Gedanken zu allgemeinem Verständnisse zu bringen, ja sie durch schöne Darstellung anziehend zu machen, seine Verdienste um eine gesunde ästhetische Bildung keineswegs unterschätzen; dennoch müßte, da er nicht als Stern erster Größe leuchtet, Jünger, nicht Stifter eines Systems ist, sich in den

Gebieten des abstracten Denkens hält und nicht thätigen Antheil nimmt an den allgemeinen, dem gebildeten Publicum zugänglichen Culturbestrebungen, uns die ungetheilte Anerkennung auffallend bleiben. Dazu kommt, daß Mendelssohn ein Jude gewesen, was damals einen noch weit stärkeren übeln Klang hatte als — heute. Er verbarg sein Judenthum nicht, trotzdem daß seine unabhängige Stellung ihn nicht dazu zwang dieses Bekenntniß immer offen an der Stirne zu tragen; er hielt sich streng an die kleinste Satzung des Judenthums und scheute auch nicht den kleinen Bart, welcher damals nur dem Juden eignete. Wo es galt, trat er auch als öffentlicher Anwalt der Juden und des Judenthums auf. Und dennoch verehrte ihn die christliche Welt als einen wahren Weltweisen, als den jüdischen Sokrates!

Wir erklären uns diese Erscheinung nur, wenn wir uns in die damalige Humanitäts- und Aufklärungsperiode versetzen, in den Eifer, mit welchem namentlich Berlin diese Bestrebungen vertrat. Es war allerdings eine dem Christenthume feindliche oder doch dasselbe abschwächende, nivellirende Strömung herrschend; während die Theologie alle Schroffheit im Christenthum glätten, alles Uebernatürliche wegerklären und so dasselbe zu einer Vernunftreligion umgestalten wollte: unternahm die Philosophie den offenen oder geheimen Kampf gegen dasselbe, sie ignorirte es oder sie bestritt es, ja ihr waren, wie wir Dies namentlich in der ersten Periode Lessing's wahrnehmen, die Vermittelungsversuche des rationalistischen Christenthums widerwärtig, sie besorgte eine Verchristelung, eine Entstellung des reinen philosophischen Gedankens und wollte lieber das Christenthum auf seinem altorthodoxen Standpunkte wissen in seiner weit unschädlicheren Abgeschlossenheit. Für den Kenner jener Zeit bedarf es keiner weitläufigen Belege zu dieser Charakteristik. Es genüge hier eine Stelle aus einem neuen Buche*) anzuführen, das wir im Laufe unserer Betrachtung noch mehrfach benützen werden. Jakobi, freilich ein entschiedener Gegner dieser Richtung, von dessen Worten hier immer etwas abgezogen werden darf, sagt in einem Briefe an Hamann vom 11. August 1786: Der . . . hat mir eine meine Vorstellung weit übertreffende

---

*) Johann Georg Hamann's Briefwechsel mit Friedrich Heinrich Jacobi (Fünfter Band von H.'s Leben und Schriften) . . . herausgegeben von Dr. C. H. Gildemeister (Gotha 1868. LIV und 721 Seiten).

Schilderung von dem Hasse und der Verachtung der Berliner Philosophen gegen das Christenthum gemacht. Er hat z. B. den . . . sagen hören, man dürfe jetzt nur nicht mehr nachlassen, und in 20 Jahren werde der Name Jesu im religiösen Sinne nicht mehr genannt werden“ (S. 378). Einer solchen Zeit und Richtung mußte ein Jude sehr willkommen sein, der, ohne von christlichen Voraussetzungen auszugehen, ja ihnen entschieden widerstrebend, sich mit aller Innigkeit zur Vernunftreligion bekannte und dieselbe philosophisch bewies. Das Staunen, welches religiös zwar unbefangene, aber doch noch von dem socialen Vorurtheile gegen Juden umstrickte Männer bei dem Anblicke eines so hochgebildeten Juden, eines so feinen klaren Kopfes, eines so gewandten und anziehenden Schriftstellers ergriff, erhöhte ihm Ruf und Bedeutung, und was ihm nach einer Seite hin hätte schaden können, das war ihm auf der andern von unberechenbarem Vortheile.

Daß ihm seine Stellung als Jude in gewissen Regionen zum Vorwurfe gereichte, entging dem klaren Geiste Mendelssohn's weniger noch als seinen Freunden; unter all der prunkenden und weithin tönenden Anerkennung, bei dem traulichen Verkehre mit wirklich unbefangenen Freunden, unter denen vor Allen Lessing hervorragte, blieb ihm das Gefühl, daß gar Mancher nur augenblicklich Herablassung übte, Andere immer die Gelegenheit erlauerten, den stillen Groll hervorbrechen zu lassen. Der Besorgniß, wie man doch den Juden in ihm scheue, giebt er in seiner liebenswürdigen Offenheit in einem Briefe an Herder vom 15. März 1781 Ausdruck. Dieser, so oft einer augenblicklichen Stimmung folgend, war vom Tode Lessing's tief ergriffen, und mit aller Innigkeit, die ihn unwiderstehlich machte, die aber nur zu leicht bei ihm von grämlichem Mißtrauen verschüttet wurde, wendet er sich an Mendelssohn, mit dem er schon früher in inniger Verbindung gestanden, als an den überlebenden Freund L.'s. Unter dem 21. Febr. 1781 schreibt er ihm: „Ich kann nicht umhin, da ich . . . gegen niemand mein Herz darüber recht ausschütten und los machen kann, an Sie, liebster Mendelssohn, zu schreiben, — an Sie, dessen Freund er so sehr war und den ich mir in meinen ersten Jahren so gerne und oft mit ihm zusammendachte. Lassen Sie sich, lieber Mendelssohn, erbitten, gewissermaßen seinen Platz in mir auszufüllen und mir etwas näher zu sein, als Sie's sind. Eine Reihe von Zufällen und Umständen, an denen ich zum Theil, doch nicht ganz Schuld bin, hat Sie . . .

entfernter gegen mich gemacht als ich's wünsche. Der unglückliche Zeitpunkt, in dem wir uns zu Pyrmont einander sahen und so wenig genossen, mit dem was durch Nicolai darauf folgte, hat dazu beigetragen . . . Ich begehre nicht Ihre Freundschaft, die sich nicht antragen läßt . . ., aber Ihre Gutmüthigkeit, Ihr Wohlwollen . . . dies erbitte ich mir, da ich Sie so innig und aufrichtig hochschätze und liebe, auch mit jedem Jahr des Lebens lieber gewinne." Er spricht dann ferner über den „weisen, unbestochenen, gütigen Mendelssohn", über sein eigenes Verhältniß zu Nicolai und bittet: „Sie aber, lieber Mendelssohn, möchte ich gern davon abgetrennt betrachten, und sofern es sein kann, den Meinen nennen. Freilich stehn Sie ungemein freier und reiner als ich in meinem Stande, wo ich so viel tragen, schonen muß . . . Ich weiß, l. M., Sie nehmen diesen Brief so gut und menschlich auf, wie ich ihn schreibe . . . Leben Sie wohl, liebster Mendelssohn, und sparen sich, soviel an Ihnen ist, unserer Erde. Da Lessing hin ist, hat Deutschland Sie, wenn Sie auch nur stillwirkender Zeuge sind, vor so vielen andern nöthig" (Aus Herder's Nachlaß, Bd. II. Frankfurt a. M. 1857 S. 220 ff). In seiner Antwort vom 15. März auf diesen Brief, der wahrlich nicht wenig schmeichelhaft ist, sagt M.: „Unsere Begegnung zu P. mag wohl an der darauf erfolgten Entfernung so ziemlich schuld sein. Offenherzigkeit verdient Gegenoffenherzigkeit. Ich werde Ihnen gestehen, was damals in meinem Herzen vorgegangen, als ich Sie einige Male sah und sprach. Ich glaubte in allen Ihren Blicken die Bitte zu lesen: „Lieber Mann, ich habe jetzt einen Weg zu gehen, auf dem ich mir Ihre Begleitung verbitten muß. Je näher in Lehre, desto entfernter im Leben. Sie kennen die Menschen, auf die ich jetzt wirken muß, wenn ich meinen Endzweck erreichen will. Unsere Stege müssen divergiren, wenn wir beide zur Herberge kommen wollen." Diese Sprache hat mir so mancher rechtschaffene Mann in Ihrer Lage zu verstehen gegeben, daß sie mich an Ihnen nicht mehr befremdete u. s. w. Daß er dann umsomehr H.'s Entgegenkommen zu würdigen weiß, ist natürlich (Moses Mendelssohn's gesammelte Schriften. Bd. V Leipzig 1844. S. 585). Und wie fein klingt Dies noch im folgenden Briefe vom 18. Mai nach: „Ich setze als ausgemacht zum voraus, theuerster Herder, daß der vertrauliche Ton, den ich in meinem vorigen Schreiben angenommen und in diesem noch immer beibehalte, Sie unmöglich beleidigen könne. Moses, der Mensch, schreibt an Herder,

den Menschen, nicht der Jude an den Superintendenten . . . (Aus Herder's Nachlaß a. a. O. S. 224).

Wie sehr er auch unter freundlichen Worten die lauernde Gehässigkeit erkannte, zeigt die Art, wie er von vorn herein sein Verhältniß zu Johann Georg Hamann feststellt. Dieser hatte ihm unter dem 11. Febr. 1762 geschrieben. Darin heißt es: „Ich habe Sie, geschätzter Freund! bei der ersten Stunde unserer zufälligen Bekanntschaft geliebt, mit einem entscheidenden Geschmacke. Die Erneuerung dieser flüchtigen verloschenen Züge setze ich bis zu einer bequemeren Epoche aus" (M. M.'s Werke V S. 429), und er schließt in demselben freundschaftlichen Tone: „Soviel halte ich für nöthig, geschätzter Freund, Ihnen NB. sub rosa mitzutheilen. Da Sie leider wissen, daß ich nicht Marbachai heiße, so kann die alte Adresse auf allen Fall bleiben. NS. Es versteht sich am Rande, daß diese Erklärung Sie nnd einen Freund, aber kein Publikum interessirt. Sie würden mich unterdessen verbinden, mir auf gleiche Art zu verstehen zu geben, ob und wie Sie Ihren Freund verstanden" (das. S. 430). Und Mendelssohn? läßt er sich von diesen glatten, so ehrlich klingenden Worten verleiten? Seiner Antwort vom 2. März setzt er als Motto die Worte Molières vor:

Moi votre ami? Rayez cela de vos papiers!

Und diesem Denkspruche, einem unumwundenen Absagebriefe der Freundschaft, entspricht auch alsbald der Anfang der Antwort: „Unser öffentlicher sowohl als Privatcharakter zeigt angeborene Gramschaft. Schriftsteller und Kunstrichter, Abälard und Fulbert, Haman und Mardachai . . . Die güldenen Tage sind meines Glaubens noch nicht da, von welchen es heißt: וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי . . ." (das.). Wir haben eine solche schroffe Sprache kaum von M. erwartet, aber wir freuen uns seiner Freimüthigkeit, wir bewundern seine Menschenkenntniß, die ihn erkennen ließ, daß in diesem Hamann doch wirklich ein Haman stecke. Und ist es nicht ein solcher, der am 10. Mai 88 an Jacobi schreiben konnte: „Was geht uns die bürgerliche Verstoßung der Juden und der Neger an? Ihre Stunde ist noch nicht gekommen" (Briefwechsel S. 645), und sein ganzes späteres Benehmen ist durch dieselbe pfäffische Frömmelei und gallsüchtige Schmähsucht wahrhaft widerwärtig.

Auch in Hinsicht auf den raschen Sieg der Vernunftreligion gegenüber dem Zwange der Glaubensvorschriften hat er weit klarer

gesehen als seine christlichen Freunde; er traute den Umgestaltungsversuchen nicht, nicht den Versicherungen einer weitherzigen Toleranz, in der er blos die Absicht sah, mit scheinbarer Milde herüberzulocken und dann — die Maschen zuzuziehen, die Glaubensfessel zu schließen. Das ward ihm besonders klar, als sein kurzer Streit mit Lavater entbrannte. „Sieht man bloß, sagt er in einem Briefe aus jener Zeit, auf das, was öffentlich gesagt, geschrieben und gedacht wird, so möchte man — in trüben Stunden — über den langsamen Fortgang der Vernunft und die noch immer fortwährende Verschiedenheit der Urtheile und Meinungen derjenigen Menschen, welche für die Vernünftigen gehalten werden, beinahe ungeduldig werden und alle Hoffnung aufgeben" (Werke V S. 501). Am Deutlichsten spricht er sich darüber in Briefen an Herz Homberg aus. Seine Behauptung im „Jerusalem," daß der Jude verpflichtet bleibe, an allen bestehenden Satzungen seiner Religion festzuhalten, hatte ein ziemlich allgemeines Befremden erweckt. Nicht blos die Christen waren überrascht über dieses prononcirte Judenthum — ein Leipziger Professor, theilt er selbst uns mit (das. S. 676), hatte gesagt: Mendelssohn ist in dem ersten Abschnitte ein Sophist und in dem zweiten Stockjude —, sondern auch seine aufgeklärten jüdischen Schüler, und gerade sie, waren betroffen und fühlten sich durch diesen Ausspruch ungemein beengt. Zu diesen gehörte auch Herz Homberg. Hören wir, wie M. ihm in einem Schreiben vom 22. Sept. 1783 entgegentritt (das. S. 669): „Ueber die Nothwendigkeit der Ritualgesetze sind wir nicht einerlei Meinung. Wenn auch ihre Bedeutung als Schriftart oder Zeichensprache ihren Nutzen verloren hätte, so hört doch ihre Nothwendigkeit als Band der Vereinigung nicht auf; und diese Vereinigung selbst wird in dem Plane der Vorsehung nach meiner Meinung so lange erhalten werden müssen, so lange noch Polytheismus, Anthropomorphismus und religiöse Usurpation den Erdball beherrschen. So lange diese Plagegeister der Vernunft vereinigt sind, müssen auch die ächten Theisten eine Art von Verbindung unter sich stattfinden lassen, wenn jene nicht alles unter den Fuß bringen sollen. Und worin soll diese Verbindung bestehen? In Grundsätzen und Meinungen? Da haben wir Glaubensartikel, Symbole, Formeln, die Vernunft in Fesseln. Also Handlungen, und zwar bedeutende Handlungen — d. i. Ceremonien . . . Alle unsere Halsstarrigkeit aber sollten wir dem jesuitischen Kunstgriffe entgegensetzen, mit welchem man uns mit allem Anschein der Freund-

lichkeit zur Vereinigung auffordert und im Grnnde uns nur herüberlocken will. Man nähert sich uns mit falschen Schritten, hebt den Fuß hoch auf und kommt gleichwohl nicht von der Stelle. Es ist das Vereinigungssystem der Wölfe, die sich mit den Schafen so sehr zu vereinigen wünschen, daß sie aus Schaf- und Lammfleisch gern Wolfsfleisch machen möchten." Und unter dem 1. März 1784 (das. S. 676 f): „Von der Toleranz, welche in allen Zeitungsblättern so sehr herrscht, habe ich bei weitem noch die günstige Meinung nicht, die Sie davon zu erkennen geben. So lange noch das Vereinigungssystem im Hinterhalte lauert, scheint mir diese Toleranzgleißnerei noch gefährlicher als offene Verfolgung . . . Desto nöthiger wäre es doch in diesem Falle, daß das kleine Häuflein derer, welche nicht bekehren und nicht bekehrt sein wollen, sich zusammendränge und fest an einander schließe, und wodurch? Ich werde wieder auf die Nothwendigkeit des Ceremonialgesetzes geführt, wenn nicht Lehrmeinungen in Gesetze verwandelt, und symbolische Bücher gemacht werden sollen."

Wir brauchen auf diesen nicht sehr glücklichen, ohne tiefere Begründung, zumal ohne alle historische Kritik unternommenen Vermittelungsversuch nicht näher einzugehen; die Zeit ist längst über ihn hinausgeschritten. Aber die Zeit und deren Umstände hatten ihn auch geboren. Mendelssohn war erst Jude, bevor er Philosoph wurde, und er blieb jener auch als er dieser wurde, umsomehr als seine Philosophie sich mit dem monotheistischen Glauben des Judenthumes sehr wohl vertrug und nur mit ihm gegenüber der herrschenden Religion, und als seine sonstigen philosophischen Ueberzeugungen gleichfalls sehr wohl mit dem Judenthume harmonirten, jedenfalls von ihm aus keine Bekämpfung zu erwarten hatten. Was das Judenthum glaubte und lehrte, vermeinte er philosophisch beweisen zu können; allein was das Judenthum von seinen Bekennern verlangte? Innere Verpflichtung konnte er ihm natürlich nicht zuschreiben; aber war die Möglichkeit vorhanden, damals daran zu rütteln? war die Vermuthung, die Philosophie behaupte, gestatte dessen Entbehrlichkeit, nicht genügend, um alles schlummernde Mißtrauen gegen dieselbe zur hellen Flamme anzufachen? M. suchte seinen Frieden mit dem Ceremonialgesetze zu machen; er bildete sich ein System, in das er sich hineindachte und für das er seine Stütze in den noch bestehenden Zeitverhältnissen suchte und — fand.

Ja, Mendelssohn war ein jüdischer Philosoph, und seine Scheu

vor dem Christenthum, vor dem in demselben ausgeprägten Glauben, der die Vernunft gefangen nehmen soll, war nicht blos eine philosophische, sie war an den bittern geschichtlichen Erfahrungen der Juden, an der socialen Ungerechtigkeit, welche immer weiter gegen sie geübt wurde ohne Aussicht auf Besserung, genährt. Mit dem ängstlichsten Mißtrauen blickte er daher auf die Männer, welche mit philosophischem Skepticismus und angeblich in Veranlassung desselben die Befestigung des nicht auf Vernunft gestützten — christlichen — Glaubens anstrebten. Er erkannte nicht blos, er empfand es auch instinctiv, daß jener dunkle, in sich verworrene „Magus des Nordens" durch seine Geistessprünge, durch seine Mystik höchst verführerisch sei, und seine Scheu vor ihm war ebenso gerechtfertigt wie dessen Ingrimm gegen ihn. Dieser ging so weit, daß er Mendelssohn geradezu eines atheistischen Fanatismus bezüchtigte (Briefwechsel S. 13. 20), ihn zum Sophisten, Lügner, Heuchler und etwas ärgerem macht (das. S. 212. 220), er spottet seiner, weil er geglaubt habe, alle Freunde Lessing's würden „seinen jüdischen Theismum oder philosophischen Pantheismum (!) dem christlichen Anthropotheismo vorziehen" (das. S. 213). Das ist klar und bestimmt: Anthropotheismus, Menschenvergötterung!

Natürlich mußte nun M. in große Beängstigung versetzt werden, als Jacobi das große Geheimniß verkündete, Lessing sei Spinozist gewesen, wie denn jede auf sich beruhende philosophische Forschung lediglich zu diesem Ausgange führe, wenn man nicht, was er, Jacobi, nun unternahm, den salto mortale machte und sich kopfüber in den Glauben stürzte. M. sah die Arbeit seines ganzen Lebens bedroht, das Schreckbild des Pantheismus an den Ausgang der Philosophie gestellt, diese Behauptung durch die Autorität Lessing's bekräftigt und als Resultat — vernunftlosen Glauben! Persönliche Tactlosigkeiten kamen noch von Seiten Jacobi's hinzu, wie sie in der geringschätzigen Miene, mit der auf den glaubensleeren Juden herabgeblickt wurde, nicht fehlen konnten und M. noch mehr reizen mußten. Diese Verachtung gegen den Juden liest man in den brieflichen vertraulichen Aeußerungen, wie sie Hamann ausstößt. „Daß Sie Wahrheit bei einem Juden, einem natürlichen Feinde derselben, gesucht und vorausgesetzt haben! „Ein Jude — ein Sophist und point d'honneur und Delicatesse! (Briefwechsel S. 250). Und wie fein ist die Aeußerung an einer andern Stelle (das S. 237): „Ich habe ein bloßes M. vor den Namen des ver=

ewigten Mendelssohn gesetzt, damit man Mauschel oder Magister lesen kann!" Und dennoch sagt er bei der Nachricht vom Tode M.'s, sie habe ihn „sehr gerührt und seine alte Freundschaft, die wohl noch nicht Schiffbruch gelitten, von neuem aufgeweckt" (S. 189, vgl. S. 192). — Und stimmt nicht jener große Verehrer M.'s, Herder, in denselben Ton ein? „Er ist zu alt, sagt er, und ein zu elastischer Philosoph der deutschen Nation und Sprache, als daß er sich bekehren ließe, und ein zu pfiffiger Ebräer, als daß ein ehrlicher Christ mit ihm auskäme . . . Es ist sonderbar, daß in dem alten Mann der versteckte Haß gegen die Christen von Tag zu Tag mehr hervorzutreten scheint; denn allenthalben bringt er . . . die Christen als geborene oder wiedergeborene Schwärmer ins Spiel, und mit dieser geheimen bittersten Intoleranz ist alles Disputiren am Ende" (das. S. 195). Hat ja auch Göthe, freilich als Dichter des Prometheus und Freund Jacobi's, auch in einem Briefe an diesen dahin sich ausgesprochen: „Was hast du zu den Morgenstunden gesagt? und zu den jüdischen Pfiffen, mit denen der neue Sokrates zu Werke geht? Wie klug er Spinoza und Lessing angeführt hat! O du armer Christe, wie schlimm wird Dir es ergehn!" (das. S. 172 Anm. 3).

Das war freilich nicht das allgemeine Urtheil, es war das der Glaubensliebhaber, jener schwebelnden Geister, die die Klarheit flohen, um am Halbdunkel sich zu erfreuen, sowie der fortschreitenden Denker, welche dem gangbaren Systeme sich entwunden und allerdings sich Spinoza immer mehr näherten. M.'s Zeit war um, und er starb rechtzeitig. Seine Stellung zur fortschreitenden Philosophie, zum reagirenden Christenthum, zum unbefriedigten Judenthum wäre eine höchst schwierige geworden, und er hätte sich nicht mehr zu behaupten, jedenfalls nicht auf der eingenommenen Höhe zu erhalten gewußt. Ueber sein Grab, das in Ehren gehalten wurde, stürzten nun die Wogen der neuen Zeit, und die unversöhnlichen Gegensätze der Philosophie und des Christenthums traten noch weiter auseinander, aber jedes behauptete sein Recht, die Versöhnungsversuche befestigten das Bestehende noch mehr, und der heiße Kampf ist noch heute nicht zur Ruhe gebracht. In diesen Sturm hinein konnte seitdem kein Jude ein besänftigend Wort sprechen; man hätte ihn als einen Eindringling schnöde abgewiesen.

Wie wenig nämlich der Eifer abgekühlt, beweist eben der nun durch Gildemeister herausgegebene Briefwechsel Hamann's. Was

die Zeitgenossen in der Hitze des Kampfes gesprochen, überrascht uns nicht; was ein Nachgeborener, der als ein ruhiger Geschichtschreiber aufzutreten berufen ist und als Aufgabe übernimmt, herauspoltert, sich ganz in die erloschene Heftigkeit hineinstürzend und sie neu anfachend, das macht einen widerwärtigen Eindruck. Oder ist es nicht häßlich, wenn noch nach achtzig Jahren die Klage wiederholt wird, Jacobi habe zu großes Vertrauen auf das redliche Gemüth seines Gegners gesetzt (S. XVII), während dieser pfiffig ihn nur zur Erreichung seiner eignen Zwecke mißbrauchen wollte (XIX f), mit Winkelzügen und Willkürlichkeiten verfuhr (XXI), schlaue Kunstgriffe, womit der pfiffige Hebräer den ehrlichen Christen zu umgarnen suchte (XXV)? Und was M. selbst nicht that, das geschah, nach S., nach seinem Tode von der Rotte seiner Freunde (oder: seiner Spießgesellen S. XXIX), der Juden und Judengenossen, die ein förmliches Wuthgeschrei gegen Jacobi erhoben (XXVI). Diesen unwürdigen Ton soll sich die unparteiische Geschichte erlauben dürfen? Sind wir so tief gesunken in diesen achtzig Jahren?

12. Nov.

2. Die Colonisation Palästina's und die Juden.

Indem die Augsburger Allgemeine Zeitung in der Beilage vom 20. d. (N. 325 S. 4939) die Versuche einer Colonisation Palästina's durch Deutsche als verunglückt und auch für die Zukunft unfruchtbar darstellt, theils weil das heiße Klima eine solche dem Nordländer nicht gestattet und die Ansiedler erst umgestalten, aber auch ermatten müßte, theils auch weil die gegenwärtigen staatlichen Verhältnisse unüberwindliche Schwierigkeiten in den Weg legen, sagt sie in einer Anmerkung: „Warum thun denn aber die Juden selbst so gar Nichts um, wozu heutzutage gewiß Gelegenheit wäre, ihr altes Vaterland, wenigstens für einen Theil ihres Stammes, wieder zu gewinnen? Sie beten allwöchentlich in der Synagoge um ihre Rückführung dahin, vergessen aber dabei das „Hilf dir selbst und Gott wird helfen." An Geld fehlt es ihnen wahrlich nicht und auch nicht an diplomatischen Verbindungen. Freilich müßte man dann im Schweiße des Angesichts arbeiten." Der Berichterstatter kennt also jene, freilich gleichfalls fruchtlosen, Bemühungen nicht, welche von Seiten schwärmerischer Juden gemacht worden und werden, ihre dort weilenden Glaubensbrüder zum Ackerbaue anzuleiten, Landbesitz zu gewinnen und Colonieen zu gründen.

Freilich geht Dies blos von demjenigen Theile der Juden aus, die entweder wirklich die Rückkehr mit dem Munde erflehen, wenn sie auch selbst im Herzen Nichts dabei empfinden, oder von denen, die zwar nicht mehr glauben und beten, aber an einer romantischen Verehrung für Palästina kranken. Die ersteren erhoffen zwar die Erfüllung ihres Wunsches von wunderbaren, nicht von natürlichen Vorgängen; wenn sie in neuerer Zeit dennoch zu diesen die Hand bieten, so ist Dies ein Zeichen, daß ihr alter Glaube sich abgeschwächt und modernisirt hat. Der gebildete thatkräftige Theil der Judenheit jedoch ist von dem Nationalitätsschwindel frei, er erkennt in Palästina die Geburtsstätte, aber nicht die dauernde ersehnte Heimath, ihn beschleicht kein Heimweh und er fühlt sich, trotz allen unerquicklichen Spöttereien des „allgemeinen" Berichterstatters nicht dazu berufen, seine Kräfte, die er anderswo nützlich, nicht blos für sich, verwerthet, dort zu vergeuden. Seine Bildung wird auch den Brüdern im Orient zu Gute kommen, wenn die dortigen Verhältnisse deren Eindringen ermöglichen, aber er wird Judenfeinden nicht das Vergnügen machen, seine Wohnsitze zu verlassen, um der Stumpfheit der übrigen Bewohner eine leichte Beute zu gönnen. Was der alte Druck nicht vermocht, wird der eigne Wille in der Freiheit nicht ausführen; für so dumm sollte man doch die Juden nicht halten, daß fade Sticheleien auf ihre Entschließungen einen Einfluß üben könnten.

24. Nov.

3. Zum Andenken Jacobson's.

Nicht blos in Seesen, wo Israel Jacobson sich ein dauerndes Geistesdenkmal errichtet hat, wurde am 17. October bei der hundertjährigen Wiederkehr seines Geburtstages dessen Andenken gefeiert und frisch belebt, sondern auch in Berlin, wo er die letzten Lebensjahre zugebracht, in großartigem Sinne von seinen reichen Mitteln edeln Gebrauch gemacht und tief anregend gewirkt und endlich nach einem nicht hohen aber reicherfüllten Leben den Schauplatz des irdischen Daseins verlassen hat, war eine Synagogenfeier zu seiner Würdigung veranstaltet, bei welcher Herr Rabbiner Dr. Aub die Gedächtnißrede hielt. Dieselbe, gediegenen Inhalts und von kräftiger anregender Form, liegt gedruckt vor. Jacobson wird darin gewürdigt, wie er seine Thätigkeit in dreifacher Richtung entfaltet hat „für die Hebung der bürgerlichen Stellung, für die

Verbesserung des Judenunterrichts und für die Veredlung des Gottesdienstes seiner Glaubensgenossen." Die Mahnung, welche an das gegenwärtige Geschlecht bei der Erneuung seines Andenkens sich knüpft, faßt der Redner in die gewichtigen Worte zusammen: „Heute an dem Tage des Gedächtnisses unseres Jacobson lasset uns den Entschluß fassen, in ernster und warmer Theilnahme und Hingebung die Mittel aufzubringen zur Erhaltung unseres Lehrer-Seminars und zur Gründung einer theologischen Pflanzschule." Möge sein Wort auf einen fruchtbaren Boden gefallen sein!

25. Nov.

4. Die Schleiermacher-Feier und die Juden.

Die Geschichte verzeichnet die Namen der Männer auf ihrer Ehrentafel, welche mächtig und segenreich in die Entwickelung der Zeit eingegriffen und dauernde Spuren ihres Wirkens zurückgelassen haben. Nur wenn sie in ihren Werken fortleben, sind sie immer geistig noch unter uns gegenwärtig; wir fühlen ihre Nähe, wenn sie uns auch entrückt sind, wir schöpfen aus ihrem Lebensquelle, wenn sie ihn auch nicht mehr speisen können, und gern erneuern wir bei eintretender Veranlassung ihr Andenken, weil es nie unter uns verblichen war. Das ist eine seltene Gunst, die nur den bevorzugten Geistern, den nie alternden Genien der Menschheit zu Theile wird; sie umspielt fortdauernd der Strahl der Gottheit, ihre schöpferische Kraft bewährt sich neu in jedem Geschlechte, sie hören nicht auf die Bildner, die Veredler der Menschheit zu sein. Noch heute ragen in solcher Weise lebenspendend die großen Männer des Alterthums in unsere Zeit hinein; wie sie die Lehrer des jugendlichen Menschengeschlechtes gewesen, so stehn sie auch für die gereiftere Menschheit als Meister und Muster da, fast unübertroffen. So stehn die Männer der wiedergeborenen Kunst bei dem Eintritte der neuen Zeit, noch heute durch das Ideal der Schönheit das Leben verklärend, vor uns; noch heute steigen wir mit Shakespeare in die tiefen Gründe des Menschenherzens und lauschen seinen Offenbarungen, wagen wir die Erhebung über das vereinzelte Erdendasein mit Spinoza und steigen mit ihm empor zu der schwindelnden Höhe des Absoluten. Näher in der Zeit stehen uns mit der Bürgschaft einer langen Dauer die Lieblinge der Nation, das Dreigestirn: Lessing, Göthe, Schiller, und das deutsche Volk ließ es sich nicht nehmen, die Wiederkehr ihres hundertsten Geburtstages als festliche

Tage zu begehen. Was mit ihnen in's Leben getreten, hat sich nicht erschöpft und zeugt lebenskräftig weiter.

Nicht leicht wird es andern Männern, wenn sie auch Größen ihrer Zeit gewesen, sich so tief in die Entwickelung der Zeit einzugraben, daß sie ununterbrochen in ihr fortleben und nicht vielmehr in den Schrein der Geschichte ehrenvoll eingesargt werden; sie gelten, werden geehrt als ein einflußreiches Moment, das jedoch gerade indem es vorangetrieben, die Menschheit über sich hinausgehoben hat, als Fruchtkeim und Blüthen, die jedoch dem immer in neuer Gestalt auftretenden Menschheitsfrühlinge mit seinen neuen Blüthen weichen müssen. Fast ist es ein trauriges Armuths-Zeugniß, das die Zeit sich selbst über ihren Stillstand oder gar ihre rückläufige Bewegung ausstellt, wenn sie nach einem Jahrhundert nochmals an die Wiege eines damals geborenen Heroen hintritt, um als altersschwacher Greis an seiner jugendlichen Kraft sich zu ermannen. Im Grunde bietet uns die Schleiermacher-Feier die, bevor sie eingetreten, viel von sich reden machte und dann künstlich vieler Orten am 21. d. begangen wurde, ein solches Bild unserer Zeit, wenigstens des religiösen Lebens und noch richtiger der theologischen Wissenschaft und Praxis in ihr. Von den beiden Richtungen, welche Schleiermacher im Leben vertrat und sie zu versöhnen bemüht war: die Erweckung eines neuen eigenthümlichen Glaubens, vorzugsweise eines christlichen, zugleich aber die Versenkung in die tiefen Gründe der Wissenschaft, die Beseitigung alles unbegründet Angenommenen, — von diesen beiden Richtungen hat sich schon in der letzten Zeit seiner Wirksamkeit, zumal nach seinem Ableben die erstere, und noch dazu in geistloser Weise, die Herrschaft errungen, und wie Dies nicht ohne seine Schuld war, so hat man es auch nicht gescheut, seinen Namen dafür gleichfalls zum Aushängeschilde zu machen. Der Rationalismus ist erlahmt, und zwar mit Schleiermacher's Hülfe, die kritische Schule wenig erstarkt, und so hat man die positiven Brocken von Schl.'s Tische aufgelesen und sie als fade Speise aufgetragen. Man fühlt sich mit ihm „abhängig", ohne jedoch die selbstständige geistige und sittliche Kraft zu pflegen, man construirt sich mit ihm „den sündlosen Erlöser," ohne jedoch dem Gemeindebewußtsein den schöpferischen Trieb und dessen Berechtigung zuzuerkennen, man verehrt mit ihm den „über alle irdische Schwäche emporgehobenen göttlichen Menschen, oder – Gottmensch", ohne ihn jedoch des kindisch wunderbaren Zerstörens

der Naturgesetze zu entkleiden, man erbaut sich mit ihm an den süßlich-mystischen alexandrinischen Phrasen des Johannes-Evangeliums, ohne die kritische Schärfe gegen die Synoptiker zu kehren, kurz die Zeit ist herangekommen, in der seine prophetische Ahnung sich erfüllen will: „das Christenthum mit der Barbarei und die Wissenschaft mit dem Unglauben." Weil es dahingekommen, sehnen sich die freisinnigeren theologischen Kreise, sehnen sich die unter dem Drucke solchen Bannes seufzenden Gemeinden nach dem ganzen Schleiermacher; sie wollen sich seine Schwächen gefallen lassen, wenn nur auch seine gewaltige Geisteskraft, seine sittliche Gemüthstiefe anerkannt und gepflegt wird; sein Name ist nicht als der eines Schöpfers der Neuzeit, sondern als Protest gegen die Verkümmerung zur Fahne geworden, seine Feier ist eine künstlich genährte Kampfesgluth, keine beseligende Wärme, seine Neubelebung ist ein Krankheitssymptom der Zeit, keine Kraftäußerung und -erweckung. —

Wenn Dies innerhalb des Christenthums der Fall ist, so kann die Feier auf die Zeit im Ganzen von keiner Einwirkung sein, am Wenigsten ein treibendes Moment für die Juden werden. Schleiermacher war, insofern er gläubig war, spezifisch christlich. Wenn auch ausgehend von Spinoza, hat er doch mit Jacobi den gefährlichen Sprung in den Glauben, und zwar in den ganz unvermittelten, hineingemacht, und so ist ihm mit Jesus eine neue Menschheit erstanden, das alte Band zwischen der hebräischen Bibel und dem sogenannten Neuen Testament war für ihn völlig zerrissen*). Von ihm her datirt sich die Vernachlässigung jener unter den Christen, indem sie nur der starren Orthodoxie, die sie noch verehrte, überlassen blieb, während die Neugläubigen unbekümmert an ihr vorübergingen; wohl konnten sie nun zwar unbefangener an sie herangehen, als an blos alte geschichtliche und literarische Werke, allein die Glaubensseligkeit, in der sie schwelgten, erfüllte sie so ganz, daß ihr enger

---

*) Daß die christliche Theologie Dies erkennt, beweist unter Anderem eine These, welche der Generalsuperintendent Stöber zu Gandersheim (Braunschweig) zur Beantwortung und Discussion aufgestellt, und welche lautet: „Ist Schl., indem derselbe in den Aeußerungen des edleren Heidenthums eben so nahe Anklänge an das Christenthum als in dem Judenthum findet, und den Urkunden des letzteren keine coordinirte Stellung zum N. T. zugesteht, einer Mißachtung der A. T.lichen Offenbarung zu beschuldigen?" Vgl. Prot. K. Z. vom 14. Nov. S. 1098 ff.

Geist keinen Raum hatte für solche wissenschaftliche Vertiefung. Sein Einfluß war auch in dieser Beziehung höchst verderblich, so daß selbst die ihn bekämpfende kritische (Tübinger) Schule kein Verständniß und keine Gerechtigkeit für das jüdische Alterthum gewann. Die Heroen auf diesem Gebiete müssen noch geboren werden.

27. Nov.

Nachschrift vom 13. April.

Fast fünf Monate sind vergangen, seitdem obige Worte niedergeschrieben worden, und noch müssen sie eine Zeit über sich ergehen lassen, bis sie an die Oeffentlichkeit treten können. Doch geht unsere theologische Zeit nicht so rasch, daß sie unterdessen veraltet seien. Sie mögen daher in der Form bleiben, in welcher sie ursprünglich entstanden, nur sei es gestattet, ihnen eine Bemerkung anzufügen. Es ist ein höchst interessantes Zeichen der Zeit, daß jüdische Theologen sich in einer ihnen ganz angemessenen Weise an dieser Schleiermacher-Feier betheiligten. Das ist um so bedeutsamer als, wie bereits bemerkt, Schl. durchaus Nichts für Juden und Judenthum geleistet, für dieselben durchaus keine Sympathie hatte, er seinen Jesus möglichst alles Jüdischen entkleiden, das Christenthum möglichst vom Judenthum loslösen mochte. Wenn dennoch jüdische Theologen sich durch Wort und Schrift an dieser Feier betheiligten, so war es das allgemein menschliche culturhistorische Interesse, welches sie an diesen Mann fesselt und dem sie einen Ausdruck geben. Von den äußersten Gränzmarken deutscher Cultur liegen uns zwei solcher Kundgebungen vor. Im äußersten Osten des deutschen Vaterlandes, in Memel, hat der Prediger der dortigen Synagogen-Gemeinde, Herr Dr. J. J. Rülf, einen Vortrag an Schl.'s hundertjährigem Geburtstage gehalten, der unter dem Titel: „Schleiermacher als Religions-Virtuos" vorliegt (Memel 15 S. 8), der, sich von aller confessionellen Parteinahme fernhaltend und überhaupt weniger beurtheilend als darstellend, Schl.'s schriftstellerische Bedeutung in kurzen Zügen zu würdigen sucht. Entschiedener tritt im äußersten Westen, wohin deutsche Cultursaat ausgestreut ist, in Chicago, der Königin des Westens von Amerika, Hr. Dr. Chronik in der ersten Nummer seiner Monatschrift: Zeichen der Zeit, auf. Er bespricht Schl., seine großen Dienste wohl anerkennend, dennoch mit unerbittlicher Schärfe, er will sich seine Vermittelungen nicht gefallen lassen, es fehlt nicht an der amerikanischen Derbheit im

Tone, und dennoch wird die Höhe wissenschaftlicher Auffassung nicht verlassen. Jedenfalls ist es für den Mann, der gefeiert wird, ein ehrendes Denkmal, wenn auch die nur fern Betheiligten an ihm nicht gleichgültig vorübergehn; es ehrt aber auch die Juden und die jüdische Theologie, daß sie mit solcher Unbefangenheit das fremde Gute zu würdigen wissen und diese Würdigung auszusprechen sich angetrieben fühlen.

5. Josippon äthiopisch.

Unter den Werken, welche die Engländer bei ihrer siegreichen Rückkehr aus Aethiopien als Friedens-Trophäen mitgebracht und die W. Wright im Athenäum vom 28. Nov. (S. 717) beschreibt, befindet sich auch eine Handschrift: Zena Aihud oder Geschichte der Juden von Joseph ben Gorion! Es ist wohl eine Tochterübersetzung aus dem Arabischen, in welchem bekanntlich das Werk auch vorhanden ist.

1. Dec.

NS. vom 12. April. Vgl. über die äthiopische Uebersetzung wie über Josippon überhaupt nunmehr Steinschneider in der hebr. Bibliographie 1869 S. 17 ff.

6. Rahmer und Hieronymus zu Hosea 10, 14.

Ueber „die hebräischen Traditionen in den Commentarien des Hieronymus" sprechend, kommt Hr. Rahmer auch auf die Stelle Hosea 10, 14 (Frankel's Monatsschrift XVII S. 422) und bemerkt dazu: „Diese wegen ihrer Anspielung auf ein sonst unbekanntes Factum dunkle Stelle übersetzt Hieron.: sicut vastatus est Salmana a domo ejus qui vindicavit Baal, und bezieht sie, wie er im Commentar weitläufig darthut, auf die Besiegung des Midianiter-Fürsten Zalmuna durch Gideon-Jerubaal (Richt. 8, 12). Es bestätigt sich hier . . ., daß Hieron. oft nach dem bloßen Gehör etymologisirt, sonst hätte er hier שלמן mit צלמנע und ארבאל mit ירובעל nicht verwechseln können." Aber Herr R., der in einer hinzugefügten Anmerkung die Stelle aus dieser Ztschr. Bd. II S. 257 Anm. anführt, hätte doch daraus sowie aus der dort angezogenen Stelle der DMZ. Bd. XVI S. 279 f. entnehmen müssen, daß Hieronymus hier lediglich den LXX folgt! Auch Efräm der Syrer (II 245 B) kennt, während er zuerst die Uebersetzung

der syrischen Peschito anführt und erklärt, auch die von den 70 vertretene Auffassung, die er dann ganz stillschweigend anfügt, ohne zu bemerken, daß Dies eine andere Uebersetzung ist und welcher Quelle er dieselbe entnimmt: ܐܝܟ ܒܬܪܐ ܗܘ ܕܠܡܥܠܐ ܢ̈ܦܫܐ ܡܢ ܒܝܬܐ ܕܪܒܥܠܐ — Dieses Alles weiß freilich Hr. R. nicht, und man ermißt daher sehr wohl, woher der Hochmuth bei diesem Herrn!

17. Dec.

7. Die Schulfrage im preußischen Abgeordneten-Hause.

Also dahin ist es mit dem rechtgläubigen staatskirchlichen Christenthum gekommen; Knak, die Bornirtheit, ist sein Dogmatiker, Wantrup, die gemeine Possenreißerei, sein Staatsmann! Mich jammert die entartete Tochter, so höre ich die Klage des Judenthums. Schon viel Herzeleid hat sie mir zugefügt; aber daß sie so tief sinken könne, so sich selbst muthwillig schände, hätte ich nimmer gedacht. Willst Du also, nun so ziehe Deine Wege, die meinen scheiden sich immer mehr von Dir. Für mich bleibe der Lichtquell der unverrückbar feste Punkt, dem ich entgegen strebe, die gemeine tückische Bosheit bleibe mir fern. Für mich bist Du gestorben; denn wer geistig und sittlich also verkümmert ist, der siecht blos noch als lebendige Leiche dahin. —

Doch mit tiefster Entrüstung wird mir Stillschweigen geboten. Es ist ungerecht und einsichtslos, ruft man mir zu, jene Carricaturen als Vertreter des Christenthums, selbst eines rechtgläubigen staatskirchlichen aufzustellen, sich den Kampf gegen ein großartiges Institut des Heils gar leicht zu machen, indem man dessen Auswüchse als sein Wesen hinstellt. Ist nicht von den bedeutendsten Männern der Versammlung gegen die engherzige Auffassung entschiedener Widerspruch eingelegt, nicht gerade im Namen des Christenthums Zeugniß gegen diese Geistesdürre abgelegt, die edelste humane Gesinnung verkündet worden? hat nicht Virchow namentlich seine tapfere Ritterlichkeit und die ächte christliche Gesinnung bewährt? — Nun, ich könnte vorsichtig diesem Ergusse der Entrüstung ausweichen; Virchow wird kaum selbst auf den Ruhm eines Vertreters des rechtgläubigen staatskirchlichen Christenthums, von dem ich allein gesprochen, Anspruch erheben, er hat die Richtung selbst bekämpft, und ich fühle mich darin ganz mit ihm einverstanden. Darin und

dennoch nicht im Ganzen. Denn alle Vorsicht wegwerfend, behaupte ich ohne Scheu, daß ein Rest von Gebundenheit auch in diesem Kämpen des Fortschritts nicht getilgt ist, daß auch er über das Christenthum sich nicht von Vorurtheilen lossagen kann, sein unverzagter Wahrheitsdrang hier erlahmt. In derselben Rede, die mir entgegengehalten wird, lautet eine Stelle, von der ich freilich kaum glaube, daß sie in vollem Einklange mit den übrigen Ausführungen steht, wörtlich so: „Unsere ganze moderne Bildung, wie sie da ist, ruht meiner Meinung nach auf einem christlichen Grund, nicht auf dem dogmatischen, aber auf dem entschieden christlich sittlichen Grunde. Ich habe niemals Bedenken getragen anzuerkennen, daß das Christenthum in der Entwickelung der neuen Zeit eine so entscheidende, so bestimmende, so sehr bis in das Tiefe des Volkslebens hineingreifende Wirkung ausgeübt hat, daß gegenwärtig keine Institution, keine Gestaltung, ja ich möchte fast sagen, kein Volk mehr diesen Einwirkungen sich entziehen kann. Auch die moderne Gestaltung des Judenthums ist beeinflußt worden von diesem Geist . . . . Und was ist denn dieser Geist? Er beruht in erster Linie auf dem Satze: liebet euch untereinander. Von diesem Standpunkte aus hat sich das Princip der Rechtsgleichheit gestaltet, . . . ist die Sclaverei . . ., die Leibeigenschaft gefallen."

So wird von V. das alte Mährchen wiederholt, das wir schon so oft gehört haben und das doch endlich verklingen dürfte, dem artige Kinder gläubig lauschen, dem jedoch Männer endlich entwachsen sein sollten. Ja, das Christenthum hat eine tiefeingreifende Wirkung ausgeübt, aber nicht zur fortschreitenden Entwickelung der Menschheit, sondern zur Erstarrung, nicht indem es das Menschliche zur Anerkennung gebracht, sondern dessen Verkümmerung bereitet, nicht zur Freiheit, sondern zur Unterdrückung alles dessen, was nicht in seine enge Begriffssphäre sich zwängen lassen wollte. Das Christenthum ist der verunglückte Versuch, die beiden großen geistigen Weltmächte, Judenthum und Griechenthum, in einander zu verschmelzen; aber der Versuch war durchaus verfehlt, das Christenthum hat diese beiden lebendigen, lebenspendenden Mächte verdrängt und eine Zerrbild-Mischung aus denselben auf den Thron gehoben. Unter dieser Einwirkung erstarrte das Geistesleben mehr und mehr, bis die beiden Quellen selbst wieder eröffnet wurden und die versandeten Fluren tränkten, bis die hebräische Bibel wieder wie neu entdeckt und die griechischen Geistesschätze aufgegraben und in

Umlauf gebracht wurden. Auf ihnen beruht unsere moderne Bildung, wie denn der Spruch: Du sollst lieben Deinen Nächsten wie Dich selbst, das angeblich christliche Schiboleth V.'s, das sich so wenig in der Geschichte der Kirche bewährt hat, ein jüdisch-biblischer ist. Die Welt wird aber solange nicht zur vollen Gesundheit gelangen, solange man noch die Geschichte der Menschheit, die geistigen Triebkräfte der Gegenwart mit solch befangenem Blicke betrachtet. Das kühnste Wort, das die Versammlung ertragen konnte, war diese Virchow'sche Halbheit, die sie, d. h. der freisinnigere Theil, mehrfach mit ihrem „sehr richtig!" begleitete.

Ob auch die jüdischen Volksvertreter in diese Anerkennung eingestimmt haben? Ich weiß es nicht. Jedenfalls hatten sie kein Wort der Abwehr gegen die Verschollenheitserklärung ihres Glaubens zu Gunsten einer die Mutter bei lebendigem Leibe und Geiste sorglos verdrängenden Erbtochter. Lasker hatte einige Worte matter Abwehr gegen die pöbelhafte Beschimpfung eines Wantrup gefunden; ich verarge ihm nicht, daß er W. nicht in den Schmutz gefolgt ist, in dem er sich so behaglich fühlt, wenn ich auch die Abfertigung, falls sie beliebt wurde, kräftiger gewünscht hätte. Gegen die schneidendere und gefährlichere, weil anständigere und der Selbstgefälligkeit anmaßlicher christlicher Bildung schmeichelnde Vernichtung des Judenthums von Seiten V.'s erhob sich kein Wort der Abwehr. Freilich mochte ihm der Erfolg von 1868 Jahren imponiren und Schweigen auferlegen. Kosch versäumt es sonst nie die gerechten Beschwerden der Juden zu wiederholen und das Haus zu deren Abstellung aufzufordern; aber hier blieb auch dieser wackere Kämpfer still. Jakobi grollt und läßt sich selten vernehmen. Solange aber die Volksvertreter jüdischen Glaubens sich nicht aufzuraffen wissen, solange sie nicht ihre eigene Stellung und damit das Wohl der Gesammtheit, aller, nicht blos der jüdischen Volksglieder wahren, solange sie Vorurtheile unbekämpft lassen, die Andere nicht zu berühren wagen, weil dieselben der herrschenden Religion eingeboren sind und sie sich selbst noch nicht davon befreit haben, also: solange nicht die Juden ihr Recht an der gegenwärtigen Mitgestaltung der geistigen Zustände voll geltend machen, solange werden diese auch die krankhafte Blässe, die ihnen vom Mittelalter eingeimpft ist, nicht ablegen.

22. Dec.

NS. vom 20. April. Der von Hrn. Virchow 1866 im Handwerkervereine gehaltene Vortrag (vgl. diese Ztschr. Bd. VI. S. 278) über Hospitäler und Lazarethe, ist nunmehr, — wie ich aus dem Magaz. für d. Lit. des Ausl. ersehe, — im Drucke erschienen, und Hr. Virchow konnte sich nicht überwinden, auch die folgende Stelle in demselben beizubehalten: „Historisch ist es, daß die Juden, solange sie einen Staat bildeten, keine Hospitäler gehabt haben, weder für sich, noch weniger für Fremde, und daß sie auch in ihrer Zerstreuung einen bestimmenden Einfluß auf die Gestaltung der Krankenpflege niemals gehabt haben". Herr Dr. D. Cassel hat darauf einen „offenen Brief eines Juden" an ihn gerichtet und ihm seine historische Unwissenheit nachgewiesen. — Es ist unglaublich, mit welcher Zähigkeit das Teutonenthum, das doch, jemehr es sich zusammenraffen will, seiner Zerklüftung inne werden müßte, an seinem nationalen Vorurtheile gegen die Juden festhält; doch wäre es endlich Zeit, wenn man nicht geradezu der Lächerlichkeit verfallen will, das Mährchen von der „christlichen Liebe", den Wettkampf zwischen dem unbeschränkten Wohlthätigkeitssinne der Juden und dem der Hinterpommern aufzugeben.

8. Ein Schreiben Mendelssohn's an Jakob Emden.

In Mendelssohn's Leben fesselt unsere Aufmerksamkeit besonders die Stellung, welche er seinen zurückgebliebenen Zeitgenossen gegenüber eingenommen, die Gewandtheit, mit welcher er den lauernden Verdacht der mißtrauischen Eiferer fernzuhalten verstand, ja mit ihnen, insofern sie sonst eine bedeutende Stellung einnahmen, einen freundlichen Verkehr unterhielt. Dies gelang ihm besonders bei den eigenen Glaubensgenossen; er bequemte sich ihnen aus kluger Vorsicht und aus pietätsvollem Streben in seinem äußern Leben möglichst an, um seinen Einfluß bei ihnen sich zu wahren, um so sicherer auf sie wirken zu können, ja er machte den so innegehaltenen Lebenswandel zu einem gewissen nöthigenden System, und so gab er nicht blos keinen Anstoß, sondern erwarb wirklich ihr Vertrauen. Seine Jugendbildung und die Beschäftigung mit den Schätzen der alten ererbten Literatur, die er nicht unterbrach, erwarb ihm die Achtung der gelehrten Thalmudisten und bot ihm selbst Anknüpfungspunkte mit ihnen. Diese allerdings lockere, aber trauliche Verbindung mit Männern so ganz abweichender Richtung bleibt bewundernswerth, da M. dabei niemals seiner Ueber=

zeugung etwas vergab, um so bewundernswerther als gerade damals die jüdische, vorzugsweise die gelehrte thalmudische Welt in zwei schroff einander entgegenstehende, sich heftig bekämpfende Parteien zerspalten war. Die Einen hielten es nämlich mit den Männern, welche der Kabbalah einen großen Einfluß einräumten und sie durch eine gewisse philosophische Vertiefung zu begründen suchten, die aber deßhalb bei den Andern im Verdachte standen, mit dem als falschen Messias verdammten Schabbathai Zebi und dessen anrüchigen Ausläufern im Zusammenhange zu stehen. Diese Andern wagten zwar nicht mit der Kabbalah selbst zu brechen, und beargwohnten in deren Pflege dennoch überall den hervorgetretenen ihnen so grauenvoll erscheinenden Mißbrauch. Die hier hochverehrten dort verketzerten Häupter dieser beiden Parteien waren bekanntlich Jonathan Eybenschütz und Jakob Emden. In jener Zeit eifrigsten Kampfes konnte man nur mit Einem befreundet sein und alsbald war man auch heftiger Gegner des Andern. Mend. aber stand mit Beiden in gutem Vernehmen. Zu Eybenschütz hatte er ein inneres Verhältniß; die Neigung zur Philosophie verband sie, so wenig auch M. den schwärmerischen Zug E.' in sich nährte. Bei einer persönlichen Begegnung, als M. nämlich seine Frau aus Hamburg heimführte 1761, stellte ihm der greise E. ein höchst anerkennendes Zeugniß aus (Kerem Chemed III. 224 f). Zu Jakob Emden zog ihn dessen umfassende Gelehrsamkeit, dessen mehr nüchtern wissenschaftliche Richtung, wenn auch dem sanften Weisen der Ungestüm des unduldsamen Eiferers nicht sympathisch sein konnte. Schon längst sind Briefe bekannt, welche Jakob an M. gerichtet wegen der in Schwerin ergangenen Verordnung, die Todten nicht nach alter Sitte zu frühzeitig zu beerdigen; während man M.'s Einfluß gewinnen wollte, damit er sich — für die Aufhebung dieser Verordnung, welche man als dem Judenthum widerstrebend (!!) betrachtete, verwende, suchte dieser die Gemüther zu beruhigen und leise auf die Irrthümlichkeit der mit dem Scheine der Frömmigkeit bekleideten Annahme hinzuweisen. J. E. trat nun wieder als rüstiger Kämpe des alten Brauches auf; er zügelte seinen Eifer gegen M., der aber doch immer auszubrechen drohte, und er konnte nicht unterlassen, M. darauf hinzuweisen, daß er darauf bedacht sein müßte, übeln Ruf und Verdacht von sich fern zu halten, da es ihm ohnedies verargt werde, „daß er einen bösen Hund in seinem Hause großziehe", was nichts Anderes sagen will, als daß er die Philosophie eifrig pflege. Den=

noch ersicht man aus diesem Briefe, daß zwischen beiden Männern freundliche Beziehungen geherrscht haben. Ein neues Dokument bietet uns ein Briefwechsel, welcher in der neulich herausgegebenen hebräischen Schrift: תולדות יעב"ץ, Jakob Hirschel (Emden's) Leben und Schriften . . . von H. A. Wagenaar, . . . vermehrt und redigirt von G. J. Polak (Amsterdam 1868. 66 und LII Seiten) als bisher ungedruckt S. VI ff. veröffentlicht wird.

M. wiederholt dort sein schon einmal geäußertes Bedenken über eine Stelle in Maimonides' Mischneh Thorah, der nahe am Ende dieses Werkes die harte dogmatische Ansicht aufstellt, daß nur diejenigen Nichtjuden als Fromme betrachtet und deßhalb des ewigen Lebens theilhaft würden, welche die sog. sieben noachidischen Gebote hielten, weil sie von Gott befohlen seien, daß sie aber weder als Fromme noch als Weise (ולא מחכמיהם) zu betrachten seien, wenn sie zwar diese Gebote halten, sie jedoch blos als Resultate ihres Denkens auffassen. Bekanntlich ist diese Angabe in einer andern Lesart gemildert, wonach diese Hüter der noachidischen Gebote aus Vernunftgründen zwar nicht als Fromme (also auch nicht als des ewigen Lebens theilhaft), aber doch als Weise (אלא מ׳) anerkannt werden. Ja, Maimonides geht in anderen Schriften, namentlich in einem seiner philosophischen Briefe, noch viel weiter und erhebt sich zum allgemein menschlichen Standpunkte, indem er den Menschen blos nach dem Wohlwollen seiner Gesinnung und der Sittlichkeit seines Thuns beurtheilt wissen will und einen Jeden, der nach dieser Seite hin sich als wacker bewährt, der Seligkeit würdig erachtet. Hierauf geht jedoch Mend. weiter nicht ein, er beschränkt sich auf die Lehre des Maim. in dem weitverbreiteten Buche und nach der üblichen Lesart, und sträubt sich gegen die ungerechtfertigte Härte, die in diesem Ausspruche liegt und die nicht einmal eine thalmudische Begründung habe. Mend. glaubt, die Ansicht stehe bei Maim. im Zusammenhange mit seiner sonstigen philosophischen Annahme, daß das Sittliche und Anständige nicht in der Vernunft begründet, sondern ein Ueberkommenes sei. Mend. nämlich scheint hier den Sinn des מפורסמות, welchen Maim. dafür gebraucht, nicht ganz richtig zu fassen. Dieses bedeutet das allgemein Angenommene, das Conventionelle, und Maim. findet namentlich in vielem Staatsgesetzlichen, was doch auch als das Gerechte gilt, Maßregeln, um die gesetzliche Ordnung zu erhalten, ohne daß eine innere sittliche und vernünftige Nöthigung dazu antreibt, ebenso in den Vorschrif=

ten des Anstandes ein bloßes Uebereinkommen der Menschen, das sehr unbeständig und ohne innere allgemein menschliche Grundlage sei. Mend. identificirt das Wort jedoch mit מקובלות, durch Ueberlieferung, also durch göttliches Gebot Eingeführtem, das kein Vernunftgebot sei. Das widerstrebt nun sehr entschieden seiner eigenen philosophischen Lehre, wonach wie allgemeine Wahrheiten ebenso allgemein sittlich Verbindliches die Wurzel in der menschlichen Vernunft hat, während er den Kreis der Offenbarung nur auf eine die Juden allein verbindende, zum Theile auch mit ihrem Staatsleben in Zusammenhang stehende Gesetzgebung einschränkt. An Jakob theilt er nun sein Bedenken eigentlich blos als Thalmudist mit, wenn er auch die ethisch-philosophische Wärme nicht unterdrückt.

Will man einen Blick in die unendliche Kluft werfen, welche die beiden Männer trennt, so lese man das uns aufbewahrte ziemlich weitläufige Fragment der Antwort Jakob's. Der ganz starre Thalmudist tritt uns entgegen, der ohne alle Spur von ethischer Erhebung blos Thalmudstellen hin- und herwirft, Analogieen und Differenzen zwischen ihnen aufsucht, sie bald als übereinstimmend mit Maim.' Ausspruch zu finden glaubt bald als im Widerspruche, ja seine besondere Freude daran hat, in verschiedenen halachischen Angaben des Maim. selbst Widersprüche zu entdecken und zu lösen. Von solchem künstlichen Knotenschlingen und Wiederlösen sollte nun die Seligkeit aller Menschen, mit Ausnahme etwa eines kleinen Häufchens, abhängig gemacht werden!

Wir bewundern die Selbstüberwindung, mit welcher M. sich solchen Größen gegenüber gefügig zu zeigen wußte, wir preisen uns jedoch glücklich, daß wir dieses innern Kampfes überhoben sind. Freilich sind uns darum die Uebungen in der Tugend der Selbstbeschränkung nicht erspart.

31. Dec.

9. Weitere Urtheile über Isaak da Costa.

Wir hatten früher (diese Zeitschr. Bd. I S. 229 ff) die Aufmerksamkeit auf den ausgezeichneten holländischen Dichter Isaak da Costa hingelenkt. Von jüdischen portugiesischen Eltern geboren, wurde er ein eifriger conservativer Christ und bewahrte doch zugleich eine tiefe Zuneigung zu dem jüdischen Stamme, dem er sich noch immer als zugehörig betrachtete. Später enthielt die A. Z. d. J. in einem interessanten, holländische jüdische Zustände besprechenden

Artikel einen beachtenswerthen kurzen Bericht über ihn (1867 N. 21 S. 416). Neuerdings beginnt ein „Nachruf an Jakob von Lennep" von Ferdinand von Hellwald in der Beilage zur Augsburger A. Z. des v. J. N. 362 mit folgenden Worten: „Als am 28. April 1860 Isaak da Costa für immer die Augen schloß, war Holland gar wohl bewußt, daß es den Verlust seines größten Dichters der Neuzeit zu beweinen habe". Solche Urtheile hat die jüdische Geschichte zu registriren; wie sie Rahel, Börne, Heine u. A. nicht aus ihrem Verbande entläßt, so sicher auch nicht da Costa, umsomehr als er selbst bei aller Entfremdung dennoch seinen Zusammenhang mit der Wurzel, der er entsprossen, nicht aufgegeben hat.

3. Jan.

10. A. Bernstein.

Wem wäre der Name Bernstein unbekannt geblieben, insofern er nur irgendwie von den kräftigen Pulsschlägen des Geisteslebens in der Gegenwart bewegt wird? Wem wird es nicht vielmehr wärmer um's Herz, wenn er den Klang dieses Namens vernimmt, der ihm einen ganzen vollen Menschen vor die Seele führt, einen Menschen, dem er nicht blos mit denkendem Geiste folgt, sondern dem er sich auch gern mit dem Herzen hingiebt? Die mächtigste treibende Kraft in unserm gegenwärtigen Geistesleben ist die politische Bewegung; seit 1848 ist Bernstein ein unverdrossener Führer, der in den Wirrsalen der Zeit mit tiefem unbestochenem Einblicke leitet. Für unsere ganze neuere Welt- und Lebensanschauung haben die fortschreitenden Naturwissenschaften einen ungeahnten Einfluß erlangt, und wenn die Forschung unermüdet vordringt, so verbreiten sich die Ergebnisse rasch und unwiderstehlich über die ganze gebildete Welt, die mit der lebhaftesten Theilnahme sie aufnimmt, oft mit voreiliger Hast sich ihnen gefangen giebt. Bernstein ist ganz mit versenkt in diese Geistesarbeit und er ist der eingeweihte begabteste Dolmetscher von dem geheimen Walten der Natur und von der ihr abgelauschten Lösung ihrer Räthsel. Weniger im Vordergrunde stehn in unserer Zeit die religiösen Fragen, zumal im jüdischen Kreise die über das Judenthum, und dennoch wirkt dieses in seinem fortgeerbten weltbeherrschenden Einflusse als eine verborgene Macht still weiter und spendet oft da, wo man den reichen Geber gar nicht ahnt, noch weniger ihn anerkennen will. Doch gerade die edleren Kräfte, die der Pflege der

allgemeinsten, alle Menschen umfassenden Angelegenheiten gewidmet sind, werden sich der Einwirkung und der Bedeutung des Judenthums gern bewußt und zollen ihm freudig den Tribut inniger Anhänglichkeit. Wir haben es früher an Berthold Auerbach mit Genugthuung anerkannt (diese Ztschr. Bd. IV S. 312 f); in noch weit höherem Grade gilt Dies von A. Bernstein. Wer diesen etwa nicht aus früheren religiösen Abhandlungen, nicht als kunstsinnigen Uebersetzer des hohen Liedes, nicht als engbetheiligt bei der Gründung und Fortbildung der Berliner Reformgemeinde kennt, der wird doch schwerlich unberührt geblieben sein von seinen jüdischen Novellen: Vögele der Maggid und Mendel Gibbor, die so tiefsinnig, so zart in das poetische Idyll des beschränkten altjüdischen Lebens einzuführen wissen und dennoch mit feinem Humor über der Geistesenge und den unschönen Mißbildungen schweben, bei aller Theilnahme an jenem alten Leben, die dem Dichter aus der Seele quillt, und die er ebenso einzuflößen versteht, durch schmerzheiteres Lächeln darüber erheben.

Nicht blos die keifenden alten Weiber der „Kreuzzeitung" greifen in ihrer zappelnden ohnmächtigen Wuth zu dem Auskunftsmittel, Bernstein als den „Reformjuden" zu — brandmarken! er kann sich dieses „Brandmal" sehr wohl gefallen lassen. Auch in Freundeskreisen mag wohl oft scherzend die Bemerkung gemacht worden sein, daß in allen Arbeiten B.'s, welche noch so sehr dem religiösen, zumal dem confessionellen Gebiete fernliegen, die Eigenthümlichkeit des jüdischen Geistes sich unverkennbar auspräge. Und ich denke, B. wird diesen Ausspruch nach seiner richtigen Auffassung am Allerwenigsten abweisen; denn keine Beschränkung des Aechtmenschlichen, sondern die scharfe und reiche Ausbildung desselben soll damit ausgesagt werden. Ja, seine politischen Erörterungen sind mit dem scharfeindringenden Verstande angelegt, der das verflochtene Geäder der Zustände und der Parteistellungen zu zerlegen, bis zum innersten Grunde zu enthüllen versteht, zugleich aber mit dem vollen sittlichen Pathos des Herzens, das an diesen Erörterungen nicht das bloße Verstandesspiel liebt, nicht in dem siegreichen Erfolge seine Befriedigung findet, sondern überall nur von dem warmen Antheile an Menschenwohl und Menschenbeglückung bewegt wird. Auch seine Naturbetrachtung genügt sich nicht an der objectiven Versenkung in ihre Kräfte, an der Erklärung ihrer Erscheinungen, sie naht, wahrhaft religiös, mit Ehrerbietung zu dem

erkannten in ihr waltenden einfachen Gesetze, sie wendet sich gerne wieder zu dem Menschen zurück, für den die Natur in dem Verhältnisse, welches er zu ihr einnimmt, zur edelsten Erzieherin, zur Lehrmeisterin in sittlicher Veredelung, in gemeinnütziger Kraftverwendung wird. So ist seine Naturbetrachtung ohne daß er fremdartige Reflexionen beimischt, immer sinnig, immer wenn ich so sagen darf, herzlich und menschlich. Ich glaube nicht, daß man fehl geht, wenn man diese Art der Behandlung der Lebens- und Wissensfragen eine jüdische nennt, und es wird beiden sehr wohlthun, wenn auch dieses jüdische Element in ihnen zur Geltung kommt.

Den „deutschen Kalender für Jedermann aus dem Volke" läßt Bernstein, soviel ich weiß, zum ersten Male auf 1869 erscheinen. Es ist schon ein großer Gewinn, wenn solche auf die Förderung der Gesammtheit berechnete Unternehmungen des bestimmten confessionellen Gepräges entkleidet sind. Aber außerdem treten auch hier die oben bezeichneten Eigenthümlichkeiten hervor. Die Betrachtung der Welt ist eine ethische und lehnt gern an Lehren des Judenthums, an Stellen der hebräischen Bibel an; der weltgeschichtliche Ueberblick ist frei von jedem christlichen Vorurtheil. Schon bei der Beschreibung der „drei Hauptfeste: Ostern, Pfingsten und Weihnachten" (S. 61 f) ist die Herkunft der zwei ersteren aus dem Judenthum entschieden betont, die des letzten aus dem deutschen „Julfeste", wobei jedoch der offenbare Zusammenhang des am 25. Dec. gefeierten Weihnachten mit dem auf den 25. Kislev treffenden jüdischen Weih- und Lichtfeste, Chanuckah, vermißt wird. — Der schöne Aufsatz: „Etwas Statistik" (S. 73 ff) wurzelt ganz in der bezeichneten ethischen Naturbetrachtung und knüpft an 1. Mos. 1, 28 an. Der kleine aber inhaltreiche Schlußauffsatz: Ueber die Religionen der Menschen (S. 225 ff), ist von jenem erleuchteten Geiste getragen, der den Glaubenszwang abweist und die dem Menschen innewohnende höhere Natur anerkennt. Wie schön ist S. 231 f über „die Religion der Hebräer" gesprochen! Nachdem einige prägnante allgemein menschliche Sätze aus ihr hervorgehoben worden, schließt die Betrachtung, bevor sie zum Islam übergeht, mit den Worten: „Diese und viele andere Sätze des alten Testaments sind längst durch das Christenthum aus dem engen Kreise Palästina's in alle Länder Europa's und der von Europa aus bevölkerten Welttheile gedrungen und üben fortwährend einen bildenden und veredelnden Einfluß auf Millionen von Menschen aus. Hätte man sich mit solchen

trefflichen Grundsätzen begnügt, so würde die Religion der Menschheit immer nur Glück und Trost gebracht haben. Leider aber folgte dem Lichte solcher Lehren stets der traurige Schatten von Glaubensgeschichten, welche die Menschen in die bittersten Streitigkeiten verwickelten" u. s. w. Das specifisch Christliche ist hiermit genügend angedeutet. Möge der Wunsch, den der Vfr. zum Schlusse ausspricht, erfüllt werden: „So möge denn der Leser die mitgetheilten Lehren aus den Hauptreligionen der Menschheit zu seinem Nutzen verwenden, die verschiedenen Mährchen jedoch, welche mit ihnen verbunden ans Licht traten, als eine Hülle aus der Zeit ihrer Kindheit betrachten."

4. Jan.

11. Barzilai.

Herr Dr. G. Barzilai in Triest steht auf dem Standpunkte mittelalterlicher jüdischer Philosophen, welche die Bedeutung der Bibel dadurch zu erhöhen glauben, daß sie in ihre Worte gewisse Erkenntnisse hineinzudeuten versuchen, welche dem natürlichen Wortsinne fern liegen, und die in ihr berichteten Wunder, ohne sie aufzuheben, weniger fremdartig machen wollen. So hatte er vor einiger Zeit in einer italienischen Uebersetzung und Erklärung der „Klagelieder" nachzuweisen gesucht, daß Jeremia in ihnen Anspielung mache auf die Pyramiden Aegyptens. Neuerdings hat er das Wunder des „Sonnenstillstandes" unter Josua und das von der Verwandlung des Weibes von Lot in eine Salzsäule seiner Betrachtung unterzogen. Die Brochüre über das erstere liegt auch in deutscher Uebersetzung vor: „Josua und die Sonne. Erklärung der Stelle Josua, Cap. X V. 9—14" (Triest 1868. 17 S.). Herr B. behauptet, der Text wolle nicht sagen, Josua habe verlangt, daß die Sonne stille stehe und seinem Verlangen sei willfahrt worden, sondern er habe verlangt (d. h. er habe vorausgewußt), daß die Sonne sich verfinstere, und die vorausgesagte Sonnenfinsterniß sei wirklich eingetreten. Auch bei ihm, wie bei Hengstenberg, kommt Levi ben Gerson — mit dem er hier zwar nur im Bestreben, das Wunder abzuschwächen, übereinstimmt — zu hohen Ehren. Er sagt (S. 11 Anm.): „Bemerken wollen wir noch, daß der Gersonite zu den als orthodox allgemein anerkannten Commentatoren gehört, aber zu erleuchtet ist, um der Bibel die Schuld am Irrthum aufzubürden." — Ueber das zweite Wunder verbreitet sich eine zweite Brochüre: La statua di sale. Studj biblici (Triest 1868. 15 S.) Hier geht er

ganz Hand in Hand mit L. d. G., indem er den Vers Genes. 19, 26 übereseßt: Seine (Lot's) Frau blickte zurück, und es (Sodom) war eine (nicht: sie ward zu einer) Salzsäule. Nur darin geht er noch weiter als L. d. G., daß er Lot's Weib auch mit nach Zoar gelangen und erst dort sterben läßt.

6. Jan.

12. Die Szekler Sabbatharier.

Ueber die in der Aufschrift genannte judaisirende Sekte, in welcher, wie aus den folgenden Mittheilungen ersichtlich, in neuester Zeit mannichfache Bewegungen entstanden sind, erfährt man, soviel mir bekannt, Nichts in jüdischen Blättern. Die Nachrichten scheinen mir jedoch interessant genug, daß ich sie aus der Prot. K. Z. hier reproducire. Dieselbe berichtet in N. 3 d. J. S. 56 ff Folgendes:

Die Szekler Sabbatharier.

Ueber die Geschichte dieser Secte brachte „Hazánk" aus dem eben im Druck befindlichen Werke B. Orbans: „A Szé-Kélföld" höchst interessante Aufschlüsse, von denen die „N. Pr. Bl." das Hauptsächlichste zur Kenntniß bringen.

Die Sabbatharier halten Jesum für einen göttlichen Gesandten, der aber seine große Mission nicht zu Ende führen konnte, weshalb noch ein anderer, der wahre Messias, kommen muß, der die Menschheit auf die rechte von Gott bezeichnete sittliche Höhe emporbringen soll. Dann wird ein neues Leben beginnen, dann erst — wird die Menschheit ihrem großartigen Berufe entsprechen und das wird der große Tag der moralischen Auferstehung der Menschheit sein. Der Ankunft dieses Gottesgesandten sehen sie mit großer Sehnsucht entgegen und da sie glauben, daß diese Ankunft unter Sturmestoben erfolgen werde, pflegen sie beim Eintritt eines Gewitters ein Lied zu singen mit den einleitenden Worten: „öffne, Herr, die Thore des Erbarmens und sende uns den Messias!" — Zum Schein besuchen sie auch die Kirchen anderer Konfessionen, um ganz gleichgültig am Gottesdienste Theil zu nehmen. Die christlichen Feiertage, bringen sie in ihren Zimmern eingeschlossen, mit Arbeit zu dagegen feiern sie, die jüdischen Feste mit großer Andacht. In jedem Hause befindet sich eine nach Osten gelegene, verschlossene und mit einem Vorhang versehene Kammer, die als Betstube dient. Mit einem Tuch umgürtet, und die Ellbogen mit

Riemen gebunden, verrichten sie hier lärmend ihr Gebet. Für größere Festtage haben sie ein eigenes Bethaus, wo sich die ganze Sabbathariergemeinde zu versammeln pflegt. Ein gewählter Rabbi leitet den Gottesdienst. Gebet- und Gesangbücher sind von Simon Pécsi zusammengestellt und die Gesänge größtentheils den Unitariern entlehnt. Das ebenfalls von Pécsi zusammengestellte Gesetzbuch enthält die 5 Bücher Mosis, handelt von der Ankunft des Messias und erklärt die gottesdienstlichen Gebräuche. Im Anhange ist über das Wirken Pécsi's ein kurzer Bericht erstattet und die Namen seiner 12 Schüler aufgezeichnet. Dieses Gesetzbuch ist von Pécsi eigenhändig geschrieben; eine Abschrift davon besitzt zwar jeder Sabbatharier, aber das Original wird unter der Obhut des Rabbi als Bundeslade überwacht und darf von Christen nicht gesehen werden.

Die Kinder beschneiden sie bald nach der Geburt; am 12. Tage aber bringen sie dieselben zu dem Geistlichen, dem sie scheinbar unterstehen, zur Taufe, bei welcher sie dem Täufling immer einen alttestamentlichen Namen geben. Solch ein Gemisch von Christenthum und Judenthum ist bei allen ihren religiösen Gebräuchen wahrzunehmen. Einen Christen heirathet ein sabbatharisches Mädchen nur dann, wenn derselbe zuvor Sabbatharier wird. Der Neophyt muß ein Probejahr bestehen. Wenn ihn das streng abgeschlossene Familienleben und die Ceremonien nicht abschrecken, und er einen Eid auf Geheimhaltung abgelegt, weihen sie ihn nach und nach in ihre Glaubensgeheimnisse ein. Besteht aber der Neophyt die Probe nicht, so entlassen sie ihn unter Abnahme eines schweren Eides, daß er von dem Gesehenen und Gehörten nichts verrathen werde. Die Trauungen werden zuerst durch ihren officiellen christlichen Geistlichen verrichtet, dann aber wird zu Hause der Braut das Haar kurz abgeschnitten und die Einsegnung durch den Rabbi vollzogen, worauf erst die Ehe giltig ist. — So lange eine Leiche im Hause sich befindet, brennt zu Häupten derselben immer eine Kerze. Das Geleite zur ewigen Ruhe geschieht in tiefem Schweigen und mit stummer Trauer. Ein ihnen eigenthümlicher Glaube betrifft das Gottesurtheil über den Verstorbenen und den qualvollen Weg der Seelenwanderung.

Die Sabbatharier fasten sehr viel und zwar noch mehr als die Juden. Sie fasten an jedem Mittwoch, um sich vor den bösen Geistern zu bewahren. Sie schreiben dem Fasten eine Gott ver-

söhnende und eine den Teufel vertreibende Kraft zu. Von ihrem Fluch erwarten sie große Wirkung und wenden ihn hauptsächlich gegen die Verfolger ihres Glaubens an. Zuweilen gingen solche Flüche durch das Zusammentreffen von besonderen Umständen in Erfüllung, wie z. B. an Georg Rákóczy II. und seinem Lande nach der Verfolgung der ersten Sabbatharier.

Der eigentliche Gründer der Sabbatharier war Andreas Eössy, dessen Schriften im Jahre 1588 in M. Vásárhely verbrannt wurden. Simon Pécsi, dessen Erbe und Adoptivsohn, war der kräftigste Förderer und Verbreiter dieser Secte, welche mit unerschütterlicher und uneigennütziger Treue an ihrer Glaubensüberzeugung festhält. Von Pécsi sprechen sie wie von einem zweiten Moses. Er war ein hochbegabter, vielbereister Mann, der 17 Sprachen genau kannte und sprach und sich bis zum Reichskanzler emporzuschwingen wußte. Er war früher, so wie seine erste Gattin Judith Kornis und die Bewohner der 70 Dörfer, die das Eigenthum der beiden Gatten bildeten, Unitarier und hatte seinen Wohnsitz auf der Herrschaft Sz. Erszebeth. Erst nach dem Tode seiner ersten Gattin im Jahre 1615 trat er als ein Apostel des Mosaismus auf und suchte seine Unterthanen durch reiche Geschenke für seine religiösen Bestrebungen zu gewinnen. Im Verein mit seiner zweiten Gattin, welche nach der Tradition der Sabbatharier eine geborene Jüdin gewesen sein soll, wirkte er so eifrig für die Ausbreitung der neuen Glaubensansicht, daß auch unter den freien Szeklern die meisten unitarischen Bewohner dieselbe annahmen. Nun hoffte er eine gesetzliche Aufnahme der Sabbatharier unter die recipirten Confessionen und ermuthigt von einigen einflußreichen Personen brachte er den Gegenstand auf dem Dészer Landtag im Jahre 1638 zur Verhandlung. Jedoch sein Unternehmen hatte keinen glücklichen Erfolg. Fürst Georg Rákóczy I. wurde ermächtigt, die Sabbatharier mit der „Nota“ zu belegen, was er auch ohne Säumen that. Pécsi wurde seiner 70 Dörfer verlustig, nur Sz. Erszebeth wurde ihm für sein Kind erster Ehe belassen. Nach der geschichtlichen Mittheilung ist Pécsi in Sz. Erszebeth, wohin er internirt war, gestorben. Allein nach der Tradition der Sabbatharier flüchtete er mit zahlreichen Anhängern nach der Moldau und dann nach Constantinopel, wohin ihm auch Weib und Kinder folgten. Von dort aus soll er häufig Briefe an die daheim gebliebenen Anhänger geschickt haben, um sie zum Ausharren in ihrem Glauben zu ermahnen.

Die daheim Gebliebenen bekannten sich äußerlich zu den Unitariern oder Reformirten, übten aber im Geheimen ihre sabbatharischen Gebräuche. Unter Maria Theresia wurde auf Drängen des katholischen Clerus Waffengewalt gegen sie in Bewegung gesetzt. Viele gingen damals freiwillig in's Exil und ihr Besitzthum kam in die Hände der katholischen Geistlichkeit. Auch das Toleranzedikt Josefs II. belegte die Sabbatharier mit der „Nota" und hatte deren Auswanderungen nach der Türkei zur Folge. Ja, selbst in unserem Jahrhunderte kamen Verfolgungen vor und hörten in Folge dessen die Auswanderungen nicht auf. Im Jahre 1827 bewirkte der Bekehrungseifer eines katholischen Geistlichen, Namens Czinczini, daß das Besitzthum von drei sabbatharischen Familien confiscirt wurde. Einer der letzten friedlichen Bekehrungsversuche wurde im Jahre 1855 vom Bischof Haynald unternommen. Der berühmte Kirchenfürst trat mit der ganzen Macht seiner glänzenden Beredsamkeit unter ihnen auf, aber seine Worte blieben ohne alle Wirkung und die Sabbatharier verließen seinen Vortrag mit der Bemerkung: „Ei, hat der ein gutes Mundstück! Schade, daß er kein Sabbatharier ist!" —

In der folgenden Nummer (S. 85) wird „aus Ungarn" ohne Datum und ohne Quellenangabe weiter berichtet: „Die Bewohner des Dorfes Bözöd-Uzfalu in Siebenbürgen, sämmtlich zur Sekte der Sabbatharier gehörig und als nicht recipirte Confession von der Geistlichkeit fortwährend gedrängt, ihren Gottesdienst von Samstag auf den Sonntag zu verlegen, sind nun vor Kurzem, um diesen Forderungen zu entgehen, in Gesammtheit zum Judenthum übergetreten".

Unsere Freunde in Oesterreich möchten wir recht dringend ersuchen, uns über diese eigenthümliche Bewegung nähere Kenntniß zugehen zu lassen.

13. Zwei Cataloge.

Wiederum liegen Verzeichnisse werthvoller Sammlungen vor uns, die den Liebhaber anreizen, jedenfalls den Wunsch erregen, daß das Werthvolle in die rechten Hände komme, daß eine Sammelstätte da sei, welche die Bestimmung habe, das Gute, welches Kenner zu erwerben wußten, aufzunehmen und dem öffentlichen Gebrauche zugänglich zu machen. — Die eine Sammlung ist beschrieben in

dem Catalogue de la bibliothèque hébräique et orientale du feu Mr. Samuel David Luzzatto de Trieste professeur au collège rabbinique de Padoue, (geb. 22. August 1800 zu Triest, gest. 30. Sept. 1865 zu Padua) redigé par son fils Joseph" (64 Seiten). Man darf von der Bibliothek Luzzatto's erwarten, daß sie eine ausgewählte und reichhaltige ist, und die Erwartung wird nicht getäuscht. Vor Allem sind es die 121 handschriftlichen Bände, die höchst Seltenes und Werthvolles enthalten. Der Anfertiger des Catalogs, der ein Sohn Luzzatto's, aber sich nicht gerade als wissenschaftlichen Erben bewährt, hat an dessen Spitze auf die seltenen Divane, die Muchsorim, die Reimwörterbücher, die Grammatiken besonders die Aufmerksamkeit gelenkt. Ich weise noch hin auf Nr. 74, welche den Commentar David Kimchi's zu Hiob enthält, und es wäre somit für dieses fast vergessene Werk ein neues Exemplar aufgefunden (vgl. oben S. 145). — Unter N. 64 ist ein aus Aegypten stammendes handschriftliches „Chisuk Emunah" verzeichnet. Aus der Beschreibung weiß man nicht recht, ob die Handschrift nur in ihrem Format (Duodez) der Amsterdamer Ausgabe von 1705 gleicht oder auch in ihrem Inhalte, dem Texte. Wenn der Catalogist die Vermuthung ausspricht, die Juden jenes Landes (Aegyptens) hätten diese Abschrift nach dem Autograph gemacht, und Wagenseil habe dann nach dieser Abschrift seine Ausgabe veranstaltet, so erweckt diese Vermuthung sehr große Zweifel, die auseinanderzusetzen weitläufiger würde, als vielleicht der Gegenstand verdient. Jedenfalls müßte die Handschrift sorgfältiger mit den Drucken und den aus andern Handschriften gelieferten Berichtigungen verglichen werden; vielleicht dürfte sich dann gar herausstellen, daß diese Abschrift erst nach der Amsterdamer Ausgabe angefertigt worden.

Die Druckwerke der Sammlung werden unter verschiedene Abtheilungen gebracht. Die erste umfaßt hebräische Werke, welche bis 1600 einschließlich gedruckt worden, darunter sind 26 Incunabeln vor 1500, 36 andere sehr kostbare, (27 seltene, 9 sehr seltene) Ausgaben, unter denen einzelne sonst gar nicht, andere höchstens in ein oder zwei Exemplaren bekannt sind. Der Catalogist macht an der Spitze dieser Abtheilung auf diese 62 besonders beachtenswerthen Ausgaben nach ihren Nummern aufmerksam, und hat er noch außerdem die 26 unter ihnen, welche erste Ausgaben sind, durch ein Sternchen hervorgehoben. Die Rubrik umfaßt 272 Nummern. Eine zweite enthält hebräische Druckwerke

nach 1600, an Anzahl 869, von welchen jedoch zwei irrthümlich darin aufgenommen sind und eigentlich der vorigen angehören, so daß dieselbe 274 und die folgende 867 einschließt. — Die letzte Abtheilung, Judaica et Orientalia, enthält in 615 Nummern gleichfalls eine Anzahl wichtiger Werke, und sind viele italienische Werke darunter bei uns ziemlich unbekannt.

Die Anerbietungen über den Ankauf einzelner Werke oder der ganzen Sammlung sollen bis zum 31. Januar erfolgen.

Eine andere Sammlung soll am 16. und 17. Februar durch Frederik Müller in Amsterdam versteigert werden; sie ist verzeichnet in einem „Catalog einer kleinen, aber werthvollen Sammlung hebräischer und jüdischer Bücher, enthaltend viele seltene Hebraica und Judaica, nebst sehr vielen und höchst seltenen Werken spanisch-jüdischer Autoren, größtentheils aus der Bibliothek eines hiesigen portugiesisch-jüdischen Geistlichen" (49 Seiten). Die hebräischen Druckwerke enthalten in 663 Nummern recht viel Gutes, ohne Ungewöhnliches zu bieten. Die Judaica sind eine gleichfalls schätzbare Sammlung von 1001 Nummern, enthalten aber auch nur im Gebiete der spanisch-jüdischen Literatur manche Seltenheit.

25. Jan.

14. Schriften des alten Riesser.

Der Vater Gabriel Riesser's, Lazarus R., ist den ältern Zeitgenossen als ein Mann bekannt, der seine reichen Geistesgaben und den berechtigten Einfluß, dessen er sich erfreute, in höchst verdienstlicher und nachhaltiger Weise für die Gemeinde seiner Vaterstadt verwendete. Die hebräische Biographie, welche er seinem Schwiegervater, Raphael Cohen, gewidmet, beweist ebenso seine Pietät gegen eine Autorität einer vergangenen Zeit wie seine Gewandtheit im hebräischen Styl. Die Briefe von ihm an seinen Sohn Gabriel, welche neuerdings in der biographischen Einleitung zu des letzteren Werken erschienen, offenbaren ein reiches Gemüth, einen sinnigen, nach allen Seiten hin empfänglichen Geist. Aus dem Cataloge der Heimann Michael'schen Bibliothek erfuhr man schon, daß einiges Handschriftliche von ihm sich darin befindet. In N. 13 ff. des „Hamagid" theilt nun Hr. Neubauer Einiges aus dem jetzt in Oxford befindlichen Codex mit, welcher Gedichte und sonstige Collectaneen des „Eliezer Lazar Katzenellenbogen" enthält, unter Anderem eine

kurze Elegie auf den Tod seines Schwiegervaters, ein Gedicht an Jakobson, als es ihm gelang, die Aufhebung des Leibzolles in Braunschweig zu bewirken (1803). Auch deutsche Anmerkungen über die Werke Abt's und Mendelssohn's befinden sich darin.

12. April.

15. Aegypten und die Bücher Mose's.

Das alte Wunderland Aegypten, das älteste einer bedeutend vorgeschrittenen Civilisation, das, wie sein Nil, andere Länder überfluthend befruchtete, erschließt sich uns in neuerer Zeit immer mehr. Die Wissenschaft schreitet auf diesem Gebiete seit Champollion's großartigen, aber doch damals noch minder gesicherten Entdeckungen mit einer Sicherheit in ihren reichhaltigen Enthüllungen fort, daß der theilnehmende Beobachter, welcher sich an diesen Forschungen nicht selbstthätig betheiligen kann, wahrhaft überrascht ist, wenn ihm die Gelegenheit geboten wird, die Resultate der gewonnenen Erkenntniß in wohlgeordneter übersichtlicher Zusammenstellung zu betrachten. Fesselt Aegypten unsere Theilnahme schon als ältestes Land der Cultur, auf welchem so reiche und staunenerregende Denkmale denkender Thätigkeit, planvoller Machtentfaltung uns noch heute geblieben sind, um unsern Blick auf eine inhaltvolle geistige Arbeit aus einer längstentschwundenen Periode zurückzulenken: so wird diese Theilnahme mächtig erhöht durch den Einfluß, welchen Land und Bewohner auf empfängliche Nachbarvölker ausgeübt haben. Das Land selbst ist zwar durch seine Lage abgeschlossen und nur durch eine schmale Landzunge mit dem für Bildung empfänglichen nördlichen Festlande verbunden, und so waren auch seine Bewohner dem Verkehre mit den Fremden abgewendet, nicht geneigt sie im Auslande aufzusuchen wie gegen deren Eintritt in das eigne Land argwöhnisch. Allein der regsame, ja unruhige semitische Stamm, welcher das angränzende Nordland theils nomadisch durchstreifte theils als feste Ansiedler zum dauernden Wohnsitze sich gestaltete, ließ sich nicht abwehren, bald in friedlichem Verkehre Beziehungen mit dem reichen und so viele der menschlichen Wohlfahrt dienende Werke der Kunst darbietenden Lande anzuknüpfen, bald den Widerstand brechend Einfälle in das Land zu machen, die oft zu lange dauernder Uebermacht führten.

Zu den nächsten Nachbarn hatte nun dieses Land ein Volk, wie es die Phönicier waren. Sie, welche es wagten und ver-

standen, Reisen nach weiten Fernen zu unternehmen, auf unsichern Fahrzeugen den Gefahren des Meeres zu trotzen, um die Schätze der Natur in den entlegensten Gegenden auszubeuten und zu ihrem Vortheile zu verwerthen, sie konnten ihren eindringenden und gierigen Blick nicht vor einem Lande verschließen, das ihnen in unmittelbarster Nähe lag und ihre Begierde im höchsten Grade erwecken mußte. Dieses Volk mit seiner reichen natürlichen Begabung, mit dem offenen kundigen Blicke, der durch die Erfahrung, durch die vergleichende Beobachtung so vieler verschiedenartiger Länder noch geschärft wurde, wäre im Stande gewesen, uns die eingehendsten und belehrendsten Mittheilungen zu machen über die vielen Länder, die es besucht, deren Zustand und Sitten. Allein sein Sinn war wenig auf die geistigen Interessen gerichtet; ein ächtes Handelsvolk, Börsenmänner des Alterthums, eigneten sie sich auch Wissen und Kunst insoweit an als diese ihnen zur Bereicherung und zum Lebensgenusse dienten, ohne jedoch einen idealen Drang nach denselben zu verspüren, ohne daß das Verlangen in ihnen erweckt worden wäre, sich dem Erkennen als höherem Selbstzwecke hinzugeben. So haben sie kaum Zeit und Trieb in sich gefunden über sich selbst Kunde zu hinterlassen; sie brachten es nur dazu, ihre Namen überall einzugraben, sich in prunkender Eitelkeit Denkmale zu setzen und — Priestervorschriften festzustellen. Ueber fremde Länder sind sie ganz still; über ihre Schatzkammer, Aegypten, erfahren wir Nichts durch ihren Mund.

Anders geartet waren andere semitische Wanderstämme, unter ihnen vorzugsweise die Hebräer. Nicht mit raschem praktischem Blicke eine vortheilhafte Lebensstellung für sich erspähend, werden sie wie von einer innern Unruhe getrieben, bis sie ihrer weltgeschichtlichen Aufgabe inne werden und dann seßhaft sich deren Vollziehung mit allem Eifer hingeben. So treten sie zuerst in die verschiedenartigsten Beziehungen zu ihren Nachbarn, bald in friedlicher Annäherung, bald in heftigem Kampfe mit wechselndem Glücke. Ein so weit vorangeschrittenes Volk wie das der Aegypter konnte nicht ohne die vielfachste Anregung und Einwirkung auf sie bleiben, wenn auch ihre zäheste Eigenartigkeit, die sich so eigenthümlich bei ihnen mit offenster Empfänglichkeit mischte, an der ihnen fremdartigen Individualität hart anstieß. So sind die Hebräer von der ersten Zeit an, daß in ihnen das Stammes- oder Volksbewußtsein wach wird, in enger Berührung mit den Aegyptern, und indem sie ihrer eigenen

geschichtlichen Entwickelung eingedenk bleiben, erhält sich unter ihnen auch die Erinnerung an ihre ehemaligen Beziehungen zu dem fremden Volke. Ist es auch nicht die reine Antheilnahme an allen menschlichen Zuständen, die sie etwa, gleich den Griechen, zur Erkundung und Mittheilung über fremde Völker antreibt, so ist es die ihnen eigne Versenkung in sich, welche mit dem Eignen auch das ihnen nahe getretene Fremde wiedergiebt. Aegypten hat daher sein volles Leben in dem hebräischen Schriftthume, welches der Ausdruck ist des hebräischen Geisteslebens, und je bedeutsamer dieses für die ganze Menschheitsgeschichte geworden, umsomehr ist es auch geeignet, die Theilnahme eines jeden Gebildeten für Aegypten zu erhöhen.

Schon früh hat man begonnen, die anderweitig gewonnene Kenntniß von den Aegyptern mit den Berichten der Bibel über sie zusammenzustellen und zu vergleichen. Seitdem die alten heimischen Nachrichten über Aegypter und Juden, über die Hyksos und ihre Vertreibung, namentlich aus den Verdolmetschungen des alexandrinischen Priesters Manetho, von Apion in feindlichem, von Josephus in apologetischem Sinne hervorgeholt und zur Controlirung der Bibel angewendet wurden, ist diese Frage in wissenschaftlich angeregten Zeiten immer wiedergekehrt. Früher blos nach vorgefaßten Meinungen beurtheilt, ist das Verhältniß in neuer Zeit, indem man durch neue sich immer vermehrende Entdeckungen selbstständige Einblicke in Aegypten's Geschichte und Culturgang gewann, erst zum Gegenstande unbefangener Forschung geworden und in das Stadium allmälig sich aufhellender Erkenntniß gelangt. Mit dem ganzen Reichthum als bereits feststehend angenommener Resultate, mit der ganzen Sicherheit eines durchaus orientirten und selbstständig mitarbeitenden Forschers tritt nun Ebers in einer zusammenfassenden Darstellung auf, um „Aegypten und die Bücher Mose's" nebeneinander zu stellen und so einen „sachlichen Commentar zu den aegyptischen Stellen in Genesis und Exodus" zu liefern, wovon der erste Band 1868 (Leipzig XVI und 360 Seiten) erschienen, der zweite, „welcher nicht zulange auf sich warten lassen wird", im Laufe dieses Jahres erscheinen soll.

Der erste vorliegende Band nun des genannten Werkes führt „den Leser bis zur Deutung der Träume des Pharao" und haben wir im zweiten noch die Behandlung der Genesis bis zu Ende und der auf Aegypten bezüglichen Stellen im zweiten Buche Mose's zu erwarten. Nach einer kurzen sprachlichen Einleitung und einer Be-

trachtung des Bodens Aegyptens verfolgt Hr. E. an der Hand der Genesis die einschlagenden Objecte der Untersuchung. Er beginnt mit der Erwähnung des Gichon in Genesis 2, 13, bespricht mit großer Ausführlichkeit die Völkertafel, insoweit sie mit „Mizraim" in Verbindung steht, behandelt dann die „Erzväter und Aegypten", und zwar die Berührungen Abraham's mit diesem Lande, sowie die enge Verknüpfung Joseph's mit demselben, wo jedoch die Geschichte in der Mitte abbricht, um uns in gespannter Erwartung auf den weitern Verfolg im zweiten Bande zu erhalten.

Gerne hört man einem einsichtsvollen vertrauenerweckenden Berichterstatter zu, wenn er von fremden Ländern erzählt, die unser Blick nicht erreicht, auch folgt man gern einem sichern Führer durch interessante Gegenden und schmiegt sich an seinen Fuß an, um den Pfad nicht zu verlieren. Und dennoch wird ein gewisses Zagen den nicht verlassen, der selbst nicht heimisch blos dem fremden Auge, der fremden Betrachtung sich anvertrauen muß. So geht es auch uns, nachdem wir unserm Vfr. gefolgt sind in den höchst interessanten bald mühsameren bald gefälligeren Wanderungen durch das reiche Wunderland Aegyptens, nachdem wir die kostbaren Schätze bewundert, die er vor unserm Auge erschlossen, uns an den Aufschlüssen gelabt, die er mit sicherer Leichtigkeit aus den dunkeln Zeichen und Andeutungen gefunden. Doch einer Controle sind wir nicht fähig, und so wagen wir auch kaum, selbst in den Grundzügen nachzuerzählen, was wir vom Vfr. erfahren. Das muß man von ihm selbst oder von einem gleich Sachkundigen hören. Die Hauptsache bleibt uns, daß die Verbindung zwischen den Semiten, namentlich den Phöniziern, und den Aegyptern in vorgeschichtliche Zeiten hineinragt, phönizische Stämme in frühester Zeit nach dem nördlichen Aegypten, dem Delta wanderten und bald auch dauernd sich dort niedergelassen, mit den Urbewohnern des Landes, mit den dort Hindrängenden aus dem mittleren Aegypten sich mischten, phönizische Sitte, ja Gottesverehrung in diesem Theile Aegyptens heimisch machten natürlich in mannigfacher Durchdringung mit ursprünglich Aegyptischem, dort auch lange unbestritten herrschten, bis neue Einwanderer — die Hyksos — gar die Herrschaft noch weiterhin über das ganze Land ausdehnten, dann aber auch wieder von den Ureinwohnern zurückgedrängt wurden, so daß der Haß und die Abschließung der Aegypter gegen die Fremden, ursprünglich schon deren Charakter eigen, sich noch erhöhte, auch die alten ansässigen Semiten von die-

sem Mißtrauen betroffen wurden, wenn sie auch zum Theile im nördlichen Aegypten in größerer oder geringerer Abhängigkeit verblieben. Durch diese uralte enge Verbindung wird der biblische Bericht veranlaßt, Khanaan zu einem Sohne Ham's zu machen, daher erscheinen die phönizischen Khaßluchim und Khafthorim als Söhne Mizraim's. Alles Dieses fand schon vor der Einwanderung der Israeliten nach Aegypten Statt; diese Begebenheit wird erst im nächsten Bande ihre Beleuchtung finden. — Auch die Beschneidung, als bei den Aegyptern, und zwar nicht blos bei den Priestern, herrschend, wird besprochen, während sie den Semiten im Ganzen fremd war. Ob sie den Aegyptern jedoch eine Sanitätsmaßregel gewesen oder ein gottesdienstlicher Act, geht nicht klar hervor, und jedenfalls ist die Untersuchung über sie für die Abrahamiden noch nicht abgeschlossen, wenn sie auch auf dem Wege der Entlehnung zu ihnen gekommen sein sollte.

In ein weiteres Detail können wir nicht eingehen. Die Berührungen mit der jüdischen Geschichte sind bis zur Einwanderung der Söhne Jakob's ja auch blos gelegentliche; erst mit dieser, welche ihre Behandlung im zweiten Bande erwartet, tritt das enge Ineinandergreifen beider ein. Dem welcher nicht Aegyptologe ist, dürfte es auch schlecht anstehen, mit eignen Vermuthungen in die Verhandlungen dreinreden zu wollen. Nur einzelne Kleinigkeiten aus dem eigenen Bereiche anzuschließen sei gestattet. Die Verkürzung des Namens Aigyptos in Kibt, Kebt, datirt nicht erst von den Arabern, wie es S. 144 heißt, indem schon eine Baraitha in Gemara Megillah 18a, also etwa spätestens im dritten Jahrh., גפטית (Aruch: גפתית) für ägyptisch kennt. — Aus der Bezeichnung *ἀλλόφυλοι*, mit welcher die griechischen Uebersetzer die Philistäer wiedergeben, dürfte schwerlich zu schließen sein, daß sie dabei weniger an „Fremdländer" als vielmehr an „solche, die fremde Sitten angenommen haben" gedacht haben sollten, besonders an „die nach Osten [aus Aegypten] heimkehrenden Kaphtorim, Amos 9, 7". Der Bezeichnung *ἀλλόφυλοι* bedienen sich bekanntlich gerade die älteren Uebersetzer des Pentateuch und des Buches Josua nicht, blos die späteren Uebersetzer der andern biblischen Bücher thun Dies; solche Erinnerungen und Andeutungen an ältere geschichtliche ägyptische Zustände müßten wir jedoch eher bei den frühern, als bei den spätern Uebersetzern erwarten. Dann aber hat *ἀλλόφυλοι* sicher eine ganz andere Beziehung; es bedeutet die fremdschlächtigen Bewohner

Palästina's, Judäa's, wie zur Zeit des zweiten Tempels der Name für die fremde Urbevölkerung lautete und dann auf die ältere Zeit zurückgetragen wurde, vgl. Urschrift S. 53. 54 und 362. — Bedenklich erscheint mir auch, was der Vfr., Ewald folgend, zu der Stelle Num. 13, 22, „wo die Erbauung von Tanis im östlichen Delta als 7 Jahre nach der des uralten Hebron erwähnt wird", S. 188 bemerkt: „So genaue Kunde giebt sich ganz wie das Bruchstück eines phönizischen oder sonst nichthebräischen Werkes über ein den uns bekannten hebräischen Werken völlig fremdes geschichtliches Gebiet zu erkennen", und kühn combinirend denkt der Vfr. hier an tyrische Geschichtsbücher mit genauer Zeitrechnung. Solche Behauptungen erscheinen mir als höchst gewagt und sehr wenig begründet. Dem jüdischen Berichterstatter war es darum zu thun, die Ehrwürdigkeit geheiligter palästinischer Städte durch das hohe Alter, welches er ihnen beilegt, zu erhöhen, und da mußte besonders eifersüchtig darüber gewacht werden, daß nicht etwa Aegyptens Städte einer früheren Erbauung sich rühmen könnten. Daß diese Eifersucht besonders dem alten berühmten Zo'an, Tanis, gegenüber waltete, könnte dem Vrf. eine Stelle beweisen, die er selber später (S. 273) sehr gut verwerthet. Er macht dort aufmerksam, daß Gen. 13, 10 der Syrer Zo'an anstatt Zo'ar liest; der Vrf. hält diese LA. für die ursprüngliche und es hieße demnach dort, Lot habe das Jordangebiet vor sich gesehen ganz bewässert (vor der Zerstörung von Sodom und Gomorrha) wie ein Garten Gottes, wie das Land Aegypten nach Zoan zu. Wir stimmen der Annahme des Vfrs. vollkommen bei; wie kam man jedoch dazu, die ziemlich alles Sinnes entbehrende andere LA. nach „Zoar" zu aufzunehmen? Ich glaube nicht, daß Dies ein zufälliger Irrthum sei; auch hier veranlaßte der Widerwille gegen Zoan, den der Schriftsteller selbst zwar an diesem Orte nicht hervortreten ließ, peinlichere alte Abschreiber zu einer Aenderung, die um so verlockender war, als von Zoar bald die Rede ist und so die verglichene Gegend an die Stelle derer gesetzt werden konnte, mit welcher sie in Vergleich gebracht wurde. — Wenn Hr. E. darin daß die 70 neben Pithom und Ramses auch „On, welches ist Heliupolis" von den Juden erbauen lassen, (Exod. 1, 11), ein Zeugniß zu finden glaubt, daß diese Stadt bis in die späte Zeit hinein „eine Menge von Spuren einer früher in ihrem Bezirke wohnenden semitischen Bevölkerung bewahrt" habe, so dürfte ihm darin schwer beizustimmen sein. Vielmehr wollten die jüdischen

Alexandriner für On — Heliopolis, als Sitz des anklingenden, späteren jüdischen Oniastempels, gern die Gründung auf Juden zurückführen, vgl. Urschrift S. 79 f. Es ist Dies derselbe Umstand, der auch die spätere Einschiebung einer langen Stelle in Jesaias 19 veranlaßte, und Hr. E., darauf aufmerksam gemacht, ist dadurch von mancher gewagten Combination zurückgehalten worden (S. 227 und Anm. 1), vgl. Urschrift S. 77 ff.

Interessant ist es, daß wir hier wieder S. 222 (vgl. S. 229 und Anm. 4. S. 265 f) der Bemerkung begegnen, welche in Bd. VI dieser Ztschr. S. 285 besprochen worden, daß nämlich im alten ägyptischen Reiche vor den Hyksos sich nirgend ein Pferd auf den Monumenten findet, während nach der Vertreibung der Hyksos das edle Roß eine große Rolle spielt und vielfach dargestellt wird. „Es unterliegt keinem Zweifel, sagt Hr. E., daß dieses Thier von den Hyksos in Aegypten eingeführt worden ist . . . Auch der Umstand, daß die Aegypter immer nur fahren und niemals reiten, weist darauf hin, daß das Pferd etwas ihnen später Zugebrachtes sei; denn ein Volk, welches bei seinen Anfängen das edle Thier besitzt, bedient sich schlicht seines Rückens; ein Culturvolk, in dessen Land es importirt wird, spannt es vorsichtig an den Wagen und erwirbt erst, wie die Griechen, spät bedingungsweise die Kunst des Reitens." Ist aber das Pferd bei Phöniziern und Hebräern heimisch, so ist auch das Reiten auf demselben ursprünglich, wie es a. a. O. der Ztschr. begründet worden. — S. 283 und Anm. 4 treffen wir auf eine feine Bemerkung, welche von Goodwin aufgenommen wird. Die hieroglyphische Gruppe nämlich, welche praeputium, die Vorhaut ausdrückt, „wird häufig selbst zur ächt ägyptischen Darstellung eines concret gedachten präpositionellen Begriffs verwendet", und dieses wird dann von Goodwin auch auf das hebräische מוּל, מִמּוּל, אֶל מוּל gegenüber, d. h. mit der Vorderseite (der Beschneidung) zugekehrt, übertragen. Er sagt nämlich (in der Ztschr. f. ägypt. Sprache &c. 1866 p. 54 f): Coram would be a praeputio. May thus not be a radical connexion between the Hebrew מוּל coram (אל מוּל, מִמּוּל) and the verb מוּל circumcidere? Both might come from a lost root מוּל praeputium.

Ebers' Buch wird, zumal in seiner anregenden Darstellung, des allgemeinen Interesses nicht verfehlen, und sein voller Werth wird noch in seiner Vollendung durch den zweiten Band lebendiger hervortreten.

27. April.

Erklärung.

Die Widerlegung einer neuerdings erschienenen Streitschrift wird wohl kein urtheilsfähiger Leser von mir verlangen. Auch ist es für einen solchen nicht nöthig, ihn bei der einzigen aus dem Kreise des Persönlichen heraustretenden Erörterung, nämlich über die „Akeda=frage“, auf die Verwechslung aufmerksam zu machen zwischen der ehrwürdigen Glaubenstreue, welche im Festhalten an der Ueberzeugung auch das Liebste zu opfern, hinzugeben bereit ist, und dem Greuel der Kindesopfer als Act der Gottesverehrung.

Nur einen thatsächlichen Irrthum glaube ich berichtigen zu müssen. Den Jahrgang 1868 dieser von mir redigirten Zeitschrift habe ich mit einer Abhandlung: „Unser Gottesdienst“ eingeleitet und dieselbe gleichzeitig in einem Sonderabdrucke erscheinen lassen, wie ich Dies schon mehrmals mit Arbeiten, denen ich Eingang in einen weitern Kreis wünschte, wie z. B. mit der Abhandlung über „Sadducäer und Pharisäer“, mit den Vorlesungen über „das Judenthum und seine Geschichte“ gethan habe. Natürlich erschien auch der Sonderabdruck in dem Verlage dieser Zeitschrift, also in Breslau. Die Abhandlung behandelt eine allgemeine Frage, deren Dringlichkeit an den verschiedensten Orten wiederholt hervortritt, und ich habe beispielsweise Frankfurt a. M. und Breslau genannt, ja ich habe den Sonderabdruck geradezu der h i e s i g e n Gemeindeverwaltung als Denkschrift für die h i e s i g e n Anforderungen überreicht. Daß ich im Vorworte zum Sonderabdrucke noch hinzugefügt habe, die in der Schrift ausgesprochenen Gedanken seien nicht erst neuerdings entstanden, sondern hätten sich bereits in vierzehnjähriger Anwendung praktisch bewährt, darin wird jeder nicht unbillig Denkende etwas ganz Natürliches finden und keineswegs „ein Plaidoyer für das von mir für Breslau redigirte Gebetbuch“ und noch weniger dieses als den Zweck der Brochüre bezeichnen wollen. Die Gegenschrift des Hrn. Dr. Joël beantwortete ich mit der Abhandlung: „Etwas über Glauben und Beten“, die wieder zunächst in dieser Zeitschrift, aber gleichfalls in einer Sonderausgabe erschien, also wiederum in Breslau. Kann ein Mensch mit gesunden Sinnen in diesem Verlagsorte eine Absichtlichkeit erblicken?

Frankfurt a. M. 21. Juni 1869. G e i g e r.

Abhandlungen.

I.

Plan zu einem neuen Gebetbuche.

Die gottesdienstliche Frage ist, nachdem sie eine Zeit lang mit den übrigen Anforderungen nach praktischen Reformen geschwiegen, neuerdings wieder in den Vordergrund der öffentlichen Besprechung getreten. Es bedurfte nur der ernsten Anregung, um ihr wieder die allgemeinere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Fehlte es ihr ja auch in dem Zeitabschnitte, da sie der öffentlichen Verhandlung entzogen war, nicht an lebhafter Betheiligung in allen einzelnen Kreisen, und wurden innerhalb dieses Zeitraumes in vielen Gemeinden mannigfache neue Gebetordnungen eingeführt, ja für sie neue Gebetbücher ausgearbeitet. Im Grunde sind ja auch nur die einzelnen Gemeinden der geeignete Boden, auf welchem, wenn auch an verschiedenen Orten in abweichender Weise, die gottesdienstliche Frage zu einem vorläufigen Abschlusse gelangen kann. Sicher ist die öffentliche Besprechung in der Literatur wie in größeren Versammlungen auch für diesen Gegenstand sehr anregend und förderlich; dennoch ist es durchaus unbegründet sich dem Glauben hinzugeben, daß etwa durch gemeinsam gefaßte Beschlüsse auch wirklich übereinstimmende Anordnungen getroffen werden würden. Gemeinden von bestimmt ausgeprägtem Charakter, und sie sind doch die tonangebenden, werden sich, selbst abgesehen von der herrschenden eifersüchtigen Wahrung der Autonomie, durch solche Beschlüsse weder nach rechts noch nach links lenken lassen, sie werden vielmehr dieselben selbstständig prüfen und entscheiden. Und dies mit vollem Rechte.

Alle die neueren Versuche um Reform des Gottesdienstes sind eben Transactionen, Ausgleichungen zwischen dem herkömmlich Festgestellten und den neueren Anforderungen. Mit der herkömmlichen Gottesdienstordnung verbinden sich zahlreiche Erinnerungen, Sympathien, religiöse Anknüpfungen; sie hat daher eine derartige Festigkeit erlangt, daß ein zu scharfes Angreifen derselben eine Erschütterung der religiösen Anhänglichkeit befürchten läßt. Andererseits aber fühlt man, daß alle diese Stützen schon jetzt sehr künstliche sind, immer wankender werden und für das heranwachsende Geschlecht ganz zusammenbrechen werden. Hingegen wächst die Entschiedenheit der neuen Anforderungen von Tag zu Tage, sie dringen auf sofortige Befriedigung, wenn nicht ein gänzliches Abwenden vom Gottesdienste eintreten soll. Hier bleibt vorläufig keine andere Auskunft als Vermittlung, mit Schonung des alten Grundstocks, mit möglichst zarter Umgestaltung des Bestehenden den Eintritt des neu Erforderlichen zu verbinden. Wie das zu geschehen habe und geschehen dürfe, wird von der Individualität der einzelnen Gemeinden abhängen, von der Kraft und Bestimmtheit, zu welcher in dem einen Bestandtheile die neuere Anschauung gelangt ist, von der Zähigkeit, mit welcher der andere an dem Herkommen hängt. Es darf die eine Gemeinde, in welcher das fortschrittliche Bewußtsein mehr durchgedrungen ist, sich von einem Vorgehen nach ihrem Bedürfnisse nicht abhalten lassen aus der Erwägung, daß andere mit ihr nicht gleichen Schritt halten werden, und es wäre eben so wenig wohlgethan, eine andere gewaltsam zu drängen, wenn in ihr rücksichtsvolle Schonung sich noch gebieterisch geltend macht.

Also nicht die Herbeiführung der vollen Uebereinstimmung — welche natürlich hier wie überall das letzte Ziel sein wird — kann und darf maßgebend bei diesen Bestrebungen sein, sondern lediglich die Befriedigung des Entwickelungsmomentes, in welchem sich jede einzelne Gemeinde befindet. So wird dann auch ferner wie bisher das Voranschreiten der einzelnen Gemeinde ein Beispiel und Ansporn für andere werden, und es kann nicht verlangt werden, daß eine jede bis zur allgemeinen Einigung zuwarte. Ohne das Eingreifen des Hamburger Tempels wäre die Wiener Gottesdienstordnung nicht erstanden, ohne sie nicht die zahlreichen Versuche in Deutschland und Amerika während der letzten dreißig Jahre, die sich immer noch selbstständig fortsetzen und die dennoch, so sehr sie auseinandergehen, die allmälige gegenseitige Annäherung

bewirken, weil sie die Entlehnung des erprobten Guten von einander nicht abweisen. Gerade dazu, zur verbreiteten Bekanntschaft mit dem bereits an einigen Orten Eingeführten, zur Erleichterung der gegenseitigen Entlehnung wird die öffentliche Besprechung in der Literatur und in größeren Versammlungen beitragen. Sie wird blos allmälig erfolgen, aber sie folgt sicher, wenn auch die Beschlüsse der letzteren, wie z. B. der Leipziger „Synode", nur wenig alsbaldige Einführung finden mögen. Und dies ganz natürlich.

Denn man mag der „Synode" noch so sehr das verdächtige Lob des Conservatismus ertheilen, so werden sich Gemeinden, welche ihre romantischen Anwandlungen nicht besiegen können, nicht aus Fügsamkeit in deren Ausspruch dazu entschließen, die Bitte um Rückkehr nach Jerusalem, Wiederaufbau des Tempels nebst der Darbringung der blutigen Opfer daselbst zu beseitigen; man mag umgekehrt dieselbe als freisinnig verherrlichen, so werden andere Gemeinden sich dennoch von ihr nicht bewegen lassen, den dreijährigen Cyklus aufzugeben, nicht bewegen lassen, ferner wieder einzuführen, daß ihnen am Sabbathe vor Purim die Vorschrift, das Andenken Amalek's zu vertilgen, eingeschärft, an einem folgenden Sabbathe die Procedur der Reinigung mit der Asche der rothen Kuh in Erinnerung gebracht werde. Allein jedenfalls werden die Gegenstände dadurch mehr die allgemeine Beachtung gewinnen, und das schließliche Resultat wird sein, daß nicht blos Sachor und Parah immer allgemeiner wegfallen, sondern auch daß noch entschiedener vorgegangen werden wird, daß man sich weder beim ein- noch beim dreijährigen Cyklus beruhigen, sondern zu einer Perikopen-Auswahl, d. h. zu einer Ausscheidung der für die öffentliche Vorlesung ungeeigneten Stücke schreiten, ebenso die Gebete, welche Jerusalem, den persönlichen Messias, die blutigen Opfer, die Erinnerung an das Menschenopfer (die Akedah) berühren, mit entschiedener Consequenz beseitigen wird u. dgl. m.

Jedenfalls wird die Hauptsache auch weiter noch von thatkräftigen Gemeinden ausgehen müssen, ihr Vorgang wird im Laufe der Zeit allgemeinere Nachfolge finden. Mit Vergnügen ergreife ich daher die Gelegenheit, die Vereinbarungen, welche hier getroffen worden, schon jetzt einem weiteren Kreise zugänglich zu machen.

Schon seit vielen Jahren hat sich in hiesiger Gemeinde der Mangel eines wohlgeordneten Gebetbuches zumal für die Feier des Neujahres und des Versöhnungstages fühlbar gemacht; die losen

Zettel, welche die einzelnen neuen Anordnungen enthielten, neben dem alten Machsor, dessen größter Theil beseitigt war, brachten nur Verwirrung. Man gelangte endlich zu dem Entschlusse, dem 1860 gedruckten Gebetbuche für Sabbathe und Festtage diesen Theil hinzuzufügen; eine Einigung über die Art der Ausführung wurde mit dem Zeitpunkte erzielt, als Männer von Sachkenntniß und Eifer im Schoße des Vorstandes selbst die Vertretung des Gedankens ernst übernahmen. Die zu diesem Behufe niedergesetzte Commission von Fachkennern überzeugte sich bald, daß ein ganzes Werk hergestellt werden müsse, der tägliche Gottesdienst nebst häuslicher Andacht nicht fehlen dürfe, der für Sabbath und Festtage ebensowohl einer zweckmäßigeren Anordnung wie auch einer gleichmäßigen neuen Bearbeitung bedürfe, und so dehnten sich ihre Berathungen auf das Ganze aus. Aus den eingehenden Verhandlungen der Commission ging ein Entwurf hervor, der nach wohlerwogenen leitenden Grundsätzen dem Gegebenen die geziemende Rücksicht gewährte, den Widerspruch mit der durchgedrungenen neuen Anschauung fern hielt und der ächten religiösen Gesinnung den Ausdruck lieh. Die Grundsätze wurden dann formulirt, in einer Denkschrift zusammengestellt und erlangten die Genehmigung der Verwaltung bereits im Juni d. J., der darauf erbaute Plan zu dem neuen Gebetbuche desgleichen im October, so daß nun zur Ausarbeitung geschritten werden kann.

Die leitenden Gedanken sind zwar bereits zur Oeffentlichkeit gelangt, indem ich sie als gottesdienstliche Thesen für die Leipziger „Synode" aufgenommen und sie zum Abdrucke brachte; dennoch dürfen sie zur leichteren Uebersicht auch hier nicht fehlen.

Sie wie der darauf gegründete vollständige Entwurf werden sich nicht alsbald der allgemeinen Zustimmung erfreuen. Sie werden den Einen zu weit gehen, doch setze ich diesem Bedenken das volle Vertrauen entgegen, daß die Bedenklichen selbst über kurz oder lang unserem Beispiele nachfolgen werden. Andere werden darin die volle Befriedigung neuer Bedürfnisse vermissen, sie werden mit Recht aussetzen, daß das deutsche Element nicht in genügendem Maße Aufnahme gefunden, daß das einheitliche Gepräge bei der blos theilweisen Verbesserung vermißt wird und Anderes dergleichen. Ihnen kann ich nur entgegnen, daß die Commission die Berechtigung ihrer Anforderungen nicht verkannt hat, aber den Widerspruch, auf welchen deren consequente Durchführung stoßen

würde, dem Gelingen des ganzen Unternehmens für gefahrdrohend hielt, und so glaubte sie, sich vorläufig mit dem Erreichten begnügen zu müssen in der Ueberzeugung, daß dieses den Antrieb geben werde zur vollen Durchdringung aller berechtigten Verlangen für die Zukunft. Die gottesdienstliche Frage kann für den Augenblick nicht zum vollen Abschlusse gelangen, es darf aber darum ihre theilweise Erledigung nicht verschoben werden. In Betreff des deutschen Elementes steht es ja übrigens einer jeden Gemeinde frei, sich der deutschen Bearbeitung zu bedienen an Stelle des beibehaltenen hebräischen Gebetsstückes.

Nach den vorangehenden leitenden Grundgedanken bedürfen die einzelnen Aufstellungen des Planes im Allgemeinen keiner weiteren Begründung; einzelne Punkte werden noch am Schlusse eine kurze Ausführung erfahren.

Leitende Grundsätze.

1. Das Gebetbuch soll im Ganzen und Großen den bisherigen Charakter beibehalten, seinen Zusammenhang mit der ganzen Geschichte des Judenthums auch weiter in scharfem Gepräge ausdrücken. Der Gottesdienst bleibt daher, seinen wesentlichen Bestandtheilen nach, hebräisch, der hebräische Ausdruck, wenn auch hie und da nicht frei von einer gewissen orientalischen Ueberschwänglichkeit, bleibt im Ganzen unangetastet.

2. Dennoch muß der Gottesdienst, namentlich an den ausgezeichneten Tagen, einzelne kurze deutsche Gebete und fromme Betrachtungen enthalten; ferner muß der hebräische Text von einer deutschen Bearbeitung begleitet sein, welche nicht in steifer Aengstlichkeit unserer vaterländischen Sprache das hebräische Colorit aufdrängt, sondern, die ursprüngliche Innigkeit bewahrend, durch den heimischen Ton dem Gemüthe sich anschließt.

3. Besonders muß dafür Sorge getragen werden, daß die Dauer des Gottesdienstes zu dem Maße verkürzt werde, welches eine anhaltende Andacht ermöglicht. Daher müssen unnöthige Wiederholungen, unwesentliche und inhaltlose Stücke wegfallen; selbst die Anhäufung werthvoller Stücke muß vermieden, vielmehr deren Eindringlichkeit dadurch erhöht werden, daß sie in Abwechslung auf verschiedene Zeiten vertheilt werden.

4. Bei aller ehrerbietigen Festhaltung der geschichtlichen Momente im Judenthume dürfen dennoch religiöse Vorstellungen,

welche ihre zeitliche Geltung gehabt haben, aber im Fortschritte der Erkenntniß einer reineren Auffassung gewichen sind, nicht in einseitiger und schroffer Betonung beibehalten werden und muß deren Ausdruck entweder ganz wegfallen oder eine Form wählen, welche einer geläuterten Auffassung nicht widerstrebt.

5. So müssen

1) starksinnliche Bezeichnungen der Gottheit, wie sie in Piutim vorkommen, beseitigt werden;
2) die Aufzählung der verschiedenen Engelordnungen und die Ausmalung ihrer Thätigkeit darf keine Aufnahme finden;
3) der Glaube an die Unsterblichkeit darf sich nicht mit dem einseitigen Ausdrucke leiblicher Auferstehung begnügen, sondern muß in einer Weise ausgedrückt werden, welche auch die geistige Fortdauer einschließt.

6. Was insbesondere die weltgeschichtliche Stellung Israels betrifft, so muß dieselbe dahin scharf betont werden, daß das Judenthum die Religion der Wahrheit und des Lichtes ist, Israel seine Aufgabe erhalten habe und weiter festhalte, Träger und Verkünder dieser Lehre zu sein, und daß sich daran die Zuversicht knüpft, diese Lehre werde immermehr zum Gemeingute der ganzen gebildeten Welt werden und so Israel sich zur Menschheit erweitern. — Ausdrucksformen, welche diesen erhabenen Gedanken einzuengen geeignet sind, ihn trüben, sind unstatthaft.

7. Es muß demnach die nationale Seite Israels in den Hintergrund treten:

1) Die Scheidung zwischen Israel und den andern Völkern, welche ehedem bestanden, hat kein Recht im Gebete ausgedrückt zu werden, während eher die Freude auszusprechen wäre, daß solche Schranken immer mehr fallen;
2) das Hochgefühl des edlen geistigen Berufes muß einen jeden Schein der Ueberhebung meiden, sich von einem jeden Seitenhiebe auf „andere Völker“ frei halten;
3) der Blick in die Zukunft soll die frohe Hoffnung erwecken, auf die Vereinigung des ganzen Menschengeschlechts in der Wahrheit, der Gerechtigkeit und dem Frieden. Der Glaube an die Wiederherstellung

eines jüdischen Staates in Palästina, und dem entsprechend an den Aufbau eines Tempels in Jerusalem als eines Einigungspunktes für Israel, an die Sammlung der Zerstreuten und Alles, was mit einer solchen Restauration entschwundener Zustände zusammenhängt, ist in unserem Bewußtsein gänzlich erloschen. Der Ausdruck einer solchen Hoffnung im Gebete, die Bitte um deren Erfüllung, wäre eine volle Unwahrheit.

8. Ebenso ist mit dem ganzen Fortschritte der Zeit die Vorstellung unverträglich, daß unser Gottesdienst dereinst wieder zum Opferdienste zurückfallen werde.

Mag auch das Opfer in alter Zeit der adäquate Ausdruck der Gottesverehrung gewesen sein, so ist dasselbe schon längst einem geistigen Gottesdienste gewichen und seine Wiedereinführung undenkbar.

Stellen, welche auch nur entfernt an die ehemaligen Menschenopfer erinnern, die dem Judenthume jeder Zeit ein Gräuel waren, müssen aus dem Gebetbuche gänzlich schwinden.

Aber auch die thierischen Opfer haben kein Recht mehr als eine zu ersehnende Institution der Zukunft hingestellt zu werden; ebensowenig enthält die Erinnerung an dieselben, wie sie ehemals dargebracht wurden, irgend ein Moment religiöser Erhebung. Auch davon muß das Gebetbuch frei bleiben.

Plan.

I. Wochen-Gottesdienst.

A. Morgens.

a. Einleitende Gebete.

1. מה טובו. 2. שחר אבקשך, beide als stilles Gebet. 3. אדון עולם. 4. אלהי נשמה als stilles Gebet. 5. Vier einzelne Sprüche in folgender Ordnung: a) המעביר, b) הנותן, c) אשר הכין, d) שעשה לי. — 6. ויהי רצון mit dem Schlusse: גומל חסדים טובים לבריותיו (statt לעמו ישראל, der vorzügliche Gnade erweist „seinen Geschöpfen“ statt: „seinem Volke Israel“)[1]. —

[1]) Vgl. Begründungen.

7. ברוך שאמר (in Responsen) bis מְהֻלָּל בתשבחות, dann unmittelbar 8. אשרי (mit Ps. 145), woran sich schließt 9. הללו אל בקדשו (Ps. 150), dann ברוך ה׳ לעולם bis ויברך ausschließlich, und als Schluß ישתבח.

b. Das gemeinsame Gebet.

1. ברכו. In המאיר bleiben die Worte פנות bis שדי weg (die Ecken seiner Heerschaaren, Heilige die den Allmächtigen erheben). Die Formel תתברך soll lauten: תתברך .. וגואלנו ישתבח .... כֻּלָּם משמיעים יחד דברי .. עולם ומקדישים וממליכים את שם .... קדוש הוא. Dann unmittelbar קדוש קדוש bis כבודו, woran (mit Wegfall des von den „Rädern" und den „heiligen Thieren" handelnden Stückes) sich anschließt: וְנֶאֱמַר ברוך bis ממקומו.[2])

2. In לאל ברוך soll es heißen: נְעִימוֹת יִתֵּן (für יתנו) und זמירות נֹאמַר ותשבחות נַשְׁמִיעַ (für יאמרו und ישמיעו).[2]) Der Satz: אור חדש („ein neues Licht lasse über Zion leuchten, und mögen wir Alle bald seines Lichtes theilhaftig werden") fällt aus.[3])

3. In אהבה רבה fällt der Satz והביאנו bis לארצנו (und bringe uns zum Frieden von allen vier Enden der Erde, und mögest Du uns aufrecht hinführen nach unserm Lande") weg. Dann כי אל ohne מכל עם ולשון (Du hast uns erkoren, „mehr als alle Völker und Zungen").

4. Die drei Abschnitte des Schema. Bei dem ersten Verse erhebt sich die Gemeinde.

5. Das folgende Stück lautet: אמת ויציב ונכון וקים וטוב הדבר הזה bis ישראל עבדיך, dann alsbald (mit Wegfall des schleppenden על הראשונים): עזרת bis עבדים פדיתנו, worauf mit Auslassung der andern kleinen Sätze („ihre Erstgeborenen hast Du erschlagen, Deinen Erstgeborenen erlöst", „die Uebermüthigen ins Meer versenkt", „die Wasser bedeckten die Verfolger Israels, nicht einer von ihnen blieb übrig"): ים סוף בקעת וידידים העברת, dann על זאת bis ישראל.

c. Das Achtzehn-Gebet, Schemoneh esreh.

1. Die drei ersten Sprüche werden alsbald laut vorgetragen. — In dem ersten soll es heißen: ומביא גְאֻלָּה statt ומביא גואל

---

[2]) [3]) Vgl. Begründungen.

(der „Erlösung" bringt, statt: „einen Erlöser"). In dem zweiten Spruche אתה גבור wird die Formel משיב הרוח ומוריד הגשם das ganze Jahr hindurch recitirt.[4]) — In der lauten Keduschah fallen die Worte: כשם שמקדישים אותו בשמי מרום („sowie sie ihn heiligen in den Himmeln der Höhe"), und nach כבודו folgt וְנֶאֱמַר ברוך.[2])

2. Vom vierten Spruche bis zu den drei letzten Sprüchen wird das Gebet leise verrichtet. In dem für Sabbathausgang angeordneten Gebetstücke, welches dem vierten Spruche eingefügt ist, nämlich in אתה חוננתנו fallen die Worte בין ישראל לעמים (Du hast unterschieden „zwischen Israel und den Völkern") weg. — In dem für die Fasttage (bei uns blos 9. Ab) festgestellten Gebetstücke עננו fallen die Worte כי בצרה גדולה אנחנו („denn wir sind in großer Bedrängniß") weg. — Der Schluß von רפאנו lautet: רופא חולים. — In ברך עלינו wird die Formel ותן טל ומטר לברכה das ganze Jahr hindurch recitirt.[4]). — In תקע schließen sich an לחרותנו folgende Worte an: והושע ה׳ את עמך את שארית ישראל בא״י מושיע שארית עמו ישראל — In dem Spruche השיבה lautet der Anfang: השיבה לנו ששון ישעך ומשפטנו מלפניך יֵצֵא והסר — Der Spruch ולמלשינים soll folgendermaßen umgewandelt werden: והתועים אליך ישובו וכל הרשעה מהרה תאבד והזדון תכניע בימינו בא״י משבית רֶשַׁע ומכניע זדון. — Die Sätze ולירושלים und את צמח werden in folgender Weise zusammengezogen: וירושלים עירך ברחמים תִּזְכֹּר וצמח ישועה מהרה תצמיח כי לישועתך קוינו כל היום ברוך אתה ה׳ מצמיח קרן ישועה. Am neunten Ab wird dieser Spruch dahin erweitert, daß gesagt wird: נחם ה׳ את ציון וירושלים וַאֲבֵלֶיהָ ברחמים .... בא״י מנחם ציון ומצמיח ישועה. —

3, Die drei letzten Sprüche werden gleichfalls alsbald laut gesprochen. Das Stück רצה bleibt bis ישראל, dann lautet es: ותפלתם באהבה תקבל ותהי לרצון תמיד עבודת ישראל עמך בא״י שאותך לבדך ביראה נעבד. Die für festliche Tage bestimmte Formel יעלה ויבוא lautet: א״א יעלה ויבוא ויפקד ויזכר זכרוננו . . אבותינו וזכרון כל עמך und so weiter. — In den für Chanukah bestimmten Zusatze soll es הכהן für כהן גדול heißen;[5]) die Sätze נקמת את נקמתם („Du hast Rache wegen ihrer geübt") und טמאים ביד טהורים (Du hast überliefert „die Unreinen in die Hand der

---

[4] [5]) Vgl. Begründungen.

Reinen") fallen weg. — In dem sog. Priestersegen fallen die Worte האמורה bis קדושך („welcher gesprochen worden von Aaron und seinen Söhnen, Deinem heiligen Volke") weg. In אלהי נצור bleiben die vier mit עשה anfangenden Sätzchen zurück. Das Gebet schließt mit ואמרו אמן.

4. Für die häusliche Andacht werden abgekürzte Formeln, wie sie Berachoth 29 b angegeben sind, aufgenommen, namentlich auch הביננו mit Berücksichtigung der entsprechenden Lesarten im Jeruschalmi (ed. Amst. 20 a), mit Auslassung solcher Stellen, welche auch im längeren Gebete wegbleiben. Diesen schließen sich einige kurze neue deutsche Gebete an.

5. In אבינו מלכנו (für die Bußtage) fallen weg die Sätze כלה כל צר und הפר עצת; in dem Satze כלה דבר ist nach דבר noch aufzunehmen ומגפה, der Satz zu schließen mit מן הארץ statt mit מבני בריתך, und der Satz מנע fällt weg. Desgleichen bleiben weg die Sätze קרע, מחוק, הרם קרן משיחך. Von den sieben mit עשה beginnenden Sätzen bleibt nur der erste, dem am Ende noch die Worte ויכל יחודך angeschlossen werden, und der letzte. Der in der Mitte liegende Satz נקום („vollziehe die Rache für das vergossene Blut Deiner Knechte") bleibt, wie bisher beseitigt.[6])

d. Abschließende Gebete.

1. והוא רחום für Montag und Donnerstag fällt gänzlich weg.

2. רחום וחנון חטאתי bleibt mit Wegfall des vorgesetzten Satzes ויאמר דוד, ebenso bleibt ואנחנו לא נדע, und für Montag und Donnerstag אל ארך אפים.

3. In Betreff des Vorlesens aus der Thorah für Montag und Donnerstag wird das vorangehende Gebet לך ה' הגדלה bis קדוש ה' אלהינו aufgenommen. In dem Spruche des Aufgerufenen fällt מכל העמים weg. Das halbe Kaddisch bleibt zurück.

4. In ובא לציון fallen die chaldäischen Stücke weg, und statt והבדילנו מן התועים („der uns unterschieden von den Irrenden") wird gesetzt: והרחיק אותנו מדרך תועים („der uns fern gehalten vom Wege Abirrender").

5. In עלינו לשבח soll es statt שלא עשנו bis המונם („der uns nicht gemacht wie die Völker der Länder und uns nicht gesetzt

---

6) Vgl. Begründungen.

wie die Geschlechter des Erdbodens, der unsern Antheil nicht gemacht wie den ihrigen und unser Loos wie das ihrer ganzen Menge") nun lauten: שׁשׂם חלקנו לְיַחֵד את שׁמו וְקֵרְבָנוּ לעבודתו („der uns zum Antheil verliehen, die Einheit Seines Namens zu bekennen und der zu Seinem Dienste uns hinangeführt"). [7]) — Die Zusatzverse אל תירא u. s. w. fallen weg.

B. Abend-Gottesdienst; Minchah und Maarib.

1. Das Minchah-Gebet bleibt mit den Veränderungen in dem Achtzehn-Gebete (Schemoneh-Esreh), welche bereits für das Morgengebet angegeben sind.

2. Maarib bleibt bis אמת ואמונה unverändert. In diesem jedoch fallen folgende Stellen weg: האל הנפרע bis אויבי נפשנו („der Strafgericht übt gegen unsere Bedränger und Vergeltung an unsern Feinden"), המדריכנו bis שונאינו („der uns führt auf die Anhöhen unserer Feinde und unser Horn erhebt über alle unsere Hasser"); statt ונקמה בפרעה wird einfach gesetzt במצרים, ferner fällt weg המכה bis מצרים, את רודפיהם bis טבע, und heißt es dann: וראו גבורתו und so fort. — In ברוך ה׳ לעולם fällt der Vers הושיענו bis בתהלתך (worin die Worte: „und sammle uns und errette uns von den Völkern") aus.

Häusliches Nachtgebet ist in abgekürzter Fassung hebräisch und deutsch aufzunehmen, deßgleichen das Tischgebet.

II. Sabbath.

A. Vorabend (Freitag Abend).

Der Gottesdienst bleibt im Ganzen in der Weise, wie er gegenwärtig hier in der Hauptsynagoge eingeführt ist, und zwar: er wird eingeleitet durch ein deutsches מה טבו, worauf das Minchahgebet, Kaddisch, מזמור לדוד הבו (Ps. 29), ein kurzer deutscher Gesang das לכה דודי vertretend, dann מזמור שיר ליום השבת (Ps. 92. 93), dann ohne Kaddisch das Maaribgebet mit den Aenderungen in אמת ואמונה, welche bei dem Wochengottesdienste (I. B, 2) angegeben sind. In dem Schlusse von השכיבנו fällt weg ועל ירושלים. — Nach dem Siebengebet kurzes deutsches Gebet und deutscher Gesang, Kiddusch mit Wegfall der Worte מכל העמים,

[7]) Vgl. Begründungen.

Kaddisch der Trauernden, deutsches „'Alenu", kurzes deutsches Schlußgebet.

B. Morgens.

a. Schacharith.

א. Einleitende Gebete.

1. Die ersten Stücke wie im Wochengottesdienste (I, A, a 1—7 einschließlich), nach ברוך שאמר wird Ps. 19 und 33 aufgenommen, dann wie im Wochengottesdienste (das. 8. 9.), nur daß wie bisher נשמת eingeschaltet wird.

ב. Das gemeinsame Gebet.

1. הכל יודוך schließt mit den Worten העולם הבא.

2. In אל ארון fällt weg der Satz המתגאה („der erhaben ist über den heiligen Thieren und in Herrlichkeit strahlt über dem Wagen"), und an תפארת וגדולה schließt sich unmittelbar an (mit Wegfall der Worte שרפים ואופנים וחיות הקדש) : לאל אשר שבת bis סלה, dann התברך צורנו u. s. w. wie im Wochengottesdienste (I, A, b, 1—5 einschl.).

ג. Siebengebet.

1. Die drei ersten Sprüche alsbald laut, gemäß den Aenderungen für Wochentage (I, A, c, 1). Demnach fällt auch in der lauten Keduschah der Satz אז בקול gänzlich weg und wird dafür blos ונאמר gesagt, und in ממקומך soll es heißen: מתי תִּגָּלֶה מלכותך על כל הארץ תתגדל ותתקדש לעיני כל העמים ועינינו תראינה וכו.

2. Das Mittelstück ישמח משה wird leise recitirt, darin, wie schon jetzt in der Hauptsynagoge eingeführt ותתן אותו לעמך ישראל באהבה mit Wegfall des ולא נתתו bis פסילים („Du hast, Gott unser Herr, den Sabbath nicht gegeben den Völkern der Länder, ihn nicht zum Erbe ertheilt den Götzendienern").

3. Die drei letzten Sprüche alsbald laut, und in der Form gemäß der Feststellung für Wochentage (I, A, c, 3).

b. Vorlesen aus der Thorah.

1. Ausheben wie bisher, doch schließt das אין כמוך mit בשלום, dann ויהי בנסע bis לראש, dann das ganze ויעזר ויגן, worin die Sätze ברוך שנתן und הוא מגן von der Gemeinde, ואתם הדבקים vom Vorbeter gesprochen werden.

2. Das Vorlesen aus der Thorah geschieht nach einem dreijährigen Cyklus, und ist die Ordnung desselben in das Gebetbuch aufzunehmen.

3. An ausgezeichneten Sabbathen wird wie bisher noch ein kurzer Abschnitt aus einer zweiten Stelle verlesen. Jedoch soll

a) für den Sabbath-Neumond die Pericope statt des bisherigen Opferabschnitts aus der Stelle von der Schöpfung der Himmelslichter am vierten Tage (1. Mos. 1, 14—19) bestehen;

b) für Sabbath-Chanuckah statt des bisherigen Opferabschnittes aus dem Stücke 5. Mos. 7, 9—11.

c) Die Auszeichnung der vier Sabbathe vor Purim und Peßach, nämlich: Schekalim, Parah, Sachor und Hachodesch fällt von nun an weg (wie dies bisher schon bei den zwei mittleren in der hiesigen Hauptsynagoge gehalten wurde).[8]

4. So oft aus zwei Rollen verlesen wird, wird beim Aufheben und Zurollen (Hagbahah, Gelilah) der ersteren wie sonst immer der Satz וזאת התורה gesungen, bei dem der zweiten jedoch der Satz עץ חיים.

5. Die Haftarah wird wie bisher aus sämmtlichen Propheten und Hagiographen frei gewählt und deutsch vorgetragen. Die Sprüche vor und nach derselben bleiben in der hier üblichen abgekürzten deutschen Fassung.

6. Nach beendetem Vorlesen folgen, wie bisher, deutsche Gebete, und מי שברך bleibt weg.

7. Einheben u. s. w. bleibt wie bisher.

c. Mußaf.

1. Die drei ersten Sprüche alsbald laut und in der bereits oben festgestellten Form. Demgemäß fallen auch in der Keduschah die Worte כבוד bis בקדש weg.

2. Darauf folgt alsbald ישמחו als Gesang (mit Wegfall des תכנת שבת), und fährt der Vorbeter mit אר״א fort bis zum Ende.

3. Am Sabbath-Neumonde geht dem ישמחו als stilles Gebet voran der Satz אתה יצרת bis קראת, womit die Formel schließt, während in der Mitte ורוממתנו מכל הלשונות wegfallen.

[8]) Vgl. Begründungen.

Nach ישמחו wird dann mit dem für diesen Tag üblichen א״א fortgefahren, in welchem die Worte מכל האומות wegbleiben.

4. Den Schluß bildet, wie bisher, kurzer deutscher Gesang, Kaddisch der Trauernden, kurzes deutsches Gebet.

C. Minchah

bleibt wie bisher mit den für den Wochengottesdienst besprochenen Aenderungen in ובא לציון (I, A, d, 4).

D. Sabbath-Ausgang

bleibt wie bisher mit den bereits besprochenen Aenderungen für das tägliche Maarib-Gebet. — In ויתן לך fallen die Sätze ברוך תהיה bis בכל שונאיך, dann יפתח ה׳ bis במותימו תדרך aus, ebenso in der Habdalah die Worte בין ישראל לעמים.

III. Neumond (Rosch-Chodesch).

1. Die Bibelstelle zum Vorlesen bildet der Abschnitt von den vier ersten Schöpfungstagen (1. Mos. 1, 1—19).

2. Im Mußaf fällt das stille Gebet ראשי חדשים weg, als stilles Gebet bleibt א״א mit der Aenderung, wie sie für den Sabbath Neumond angegeben ist (II, B, c, 3), am Schlusse desselben wird vor ב״א״ eingefügt der Satz: אהבת עולם תביא להם וברית אבות לבנים תזכר.

IV. Chanuckah.

1. Das Zusatzstück in dem Achtzehngebete vgl. unter I, A, c, 3.

2. Für die Vorlesung aus der Thorah wird festgestellt der Abschnitt 5 Mos. 8, 1 — 10, 5 einschl., vertheilt auf die sieben (beziehungsweise sechs) Wochentage. Für Sabbath Chanuckah vgl. II, B, b, 3, b.

V. Purim.

1. Das Buch Esther wird des Abends in abgekürzter deutscher Fassung vorgetragen.

2. Die Sprüche nach dem Vorlesen des Buches Esther werden folgendermaßen abgekürzt: Auf הרן את ריבנו folgt alsbald ב״א״ האל המושיע, dann שושנת, und zum Schlusse (nach ההוסים בך) noch: ברוך מרדכי היהודי ברוכה אסתר מגינה בעדי וגם הרבונה

זכור לטוב. Mit einem kurzen deutschen Gebete schließt der Gottesdienst.

VI. Der neunte Ab.

1. Am Vorabende werden die zwei ersten Capitel der Klagelieder deutsch verlesen, daran schließt sich שמרון קול תתן mit dem Schlusse, wie er im sefaradischen Ritus, dann תמהר ישועה ותחיש גאלה ככתוב וכו', und ein kurzes deutsches Gebet schließt.

2. Des Morgens werden die drei letzten Capitel der Klagelieder deutsch verlesen, dann ציון הלא תשאלי, ferner שאלי שרופה באש, dann אשרי bis Ende, kurzes deutsches Gebet.

VII. Die drei großen Feste (Peßach, Schabuoth, Sukkoth).

A. Abends.

1. Eingeleitet wird der Gottesdienst der ersten Abende durch einen passenden Psalm, dann wie am Sabbathe.

2. Im Siebengebete soll es von nun anstatt אתה בחרתנו ורוממתנו מכל הלשונות und אתה בחרת בנו lauten: מכל העמים fällt weg. — In ותודיענו (Zusatz für Sabbath-Ausgang) fallen die Worte בין ישראל לעמים weg, und statt הבדלת וקדשת soll es lauten: בחרת וקדשת. Auch im Kiddusch, welches nur am ersten Abend und an Schemini Azereth gesprochen wird, fallen die Worte מכל עם, ferner ורוממנו מכל לשון und מכל העמים weg.

B. Morgens.

a. Schacharith.

1. Einleitende Gebete wie am Sabbathe.

2. Das gemeinsame Gebet vor dem Siebengebete wie an Wochentagen ohne irgend welche Einschaltung.

3. Das Siebengebet wie am Abend, nur die drei ersten Stücke laut mit der Keduschah wie am Sabbathe, das mittlere leise, die drei letzten laut ohne alle Einschaltung.

b. Vorlesen aus der Thorah.

1. Einleitung wie am Sabbathe.

2. Perikopen: für den ersten Tag Peßach wie bisher, beginnt jedoch erst mit ויהי בחצי הלילה, für den zweiten Tag wie bisher, jedoch beginnend mit וידבר . . . מועדי ה', ebenso an

den beiden ersten Tagen des Hüttenfestes, für den siebenten Tag wie bisher, jedoch erst beginnend mit ויגדל למלך מצרים und mit Wegfall des Schlußabschnittes ויסע משה. Für den achten (Zusatz-) Tag wie bisher, beginnt jedoch erst, wenn derselbe auf den Sabbath trifft, mit כי ימכר לך, desgleichen an Schemini-Azereth. An Schabuoth wie bisher. An Simchath-Thorah (Zusatztag des Schemini Azereth) nach Beendigung des dreijährigen Cyklus wie bisher, in den andern zwei Jahren wird die Perikope des Schemini Azereth wiederholt.

3. Ein zweiter Abschnitt wird blos an dem je ersten Festtage wie am siebenten Tage des Peßach und an Schemini Azereth vorgelesen, nicht aber an dem je zweiten Tage und an den Zusatztagen des Peßach und des Schemini Azereth, an welchen daher auch keine zweite Rolle der Lade entnommen wird. Am ersten und siebenten Tage Peßach wird das Stück וביום הראשון bis zum ersten לא תעשו, am ersten Tage Schabuoth וביום הבכורים bis לאיל האחד, am ersten Tage Sukkoth ובחמשה עשר bis לשני האילם, am Schemini Azereth ביום השמיני bis כמשפט.

Für die Festwoche (Chol hamoëd) des Hüttenfestes werden die Perikopen von 2 Mos. 22, 23 אם כסף bis בחלב אמו und das. 34, 1 פסל לך bis בחלב אמו vertheilt. Die Perikopen für die Festwoche des Peßach sowie für die in die Festwochen treffenden Sabbathe bleiben wie bisher.

c. Mußaf.

1. Die Formel ומפני חטאינו wird dahin umgewandelt: יהי רצון . . . ברחמיך הרבים וביתך בית תפלה לכל העמים יִקָּרֵא: אבינו מלכנו גלה . . . לעיני כל חי: ארשת שפתנו תקבל ברצון ונדבת פינו רצה נא ביום חג . . . הזה שכתבת עלינו בתורתך. Darauf die Bibelverse, jedoch nur bis והקרבתם ausschließlich. — In א״רא׳ fallen die Worte בנה ביתך bis ושם נעלה weg.

2. Am ersten Tage des Peßach geht dem Siebengebet ein kurzes Gebet um gedeihlichen Frühling und Sommer, am Schemini Azereth ein solches für Herbst und Winter voran. Die Einschaltungen hingegen von dem sog. Tal und Geschem fallen weg.

3. Am Hüttenfeste folgen zum Schlusse des Gottesdienstes die Stücke הושענא und כהושעת mit den Abkürzungen, wie sie im Breslauer Gebetbuche vorgenommen worden.

VIII. Neujahr.

A. Abends.

1. Eingeleitet wird der Gottesdienst am ersten Abend mit Ps. 121. Vers 4 und 8 sind als deutscher Gesang für den Chor einzurichten.

2. Im Siebengebete fallen in dem Stücke ובכן תן כבוד weg die Worte שמחה לארצך וששון לעירך וצמיחת קרן לדוד עבדך, und statt לבן ישי משיחך soll es heißen למשיחך. In ותמלוך fallen die Worte von בהר ציון bis עיר קדשך weg.

B. Morgens.

a. Schacharith.

1. Einleitende Gebete wie am Sabbathe, nur werden nach ברוך שאמר Ps. 90 und 91 aufgenommen.

2. Gemeinsames Gebet vor dem Siebengebet wie im täglichen (resp. Sabbath-) Gottesdienst, ohne Einschaltung eines Piut.

3. Das Siebengebet wie am Abende zuerst leise, dann laut wiederholt durch den Vorbeter. Darin wird für den ersten Tag eingeschaltet אתיתי לחננך, das am zweiten zurückbleibt, weiter kein Zusatz bis מחיה המתים, worauf ימלוך bis אל נא, dann ohne Zwischenstücke אדון אם מעשים, ferner הן לא יאמין und כל יושבי תבל, worauf מלך במשפט bis ה' מלך תגל הארץ und dann ויאמרו bis בכל הארץ, welches Stück als Responsum einzurichten ist, indem die Gemeinde erwidert: כי אתה הוא אלהינו מלך; am zweiten Tage eine kurze Auswahl aufgenommen aus אשר מי יעשה. Darauf ובכן לך תעלה, woran sich unmittelbar die Keduschah anschließt mit ככתוב.

b. Vorlesung der Thorah.

1. Die Einleitung wie am Sabbathe, jedoch mit vorangehendem ה' ה', das רבון העולם in kurzer deutscher Bearbeitung.

2. Die Perikopen bleiben wie bisher, jedoch schließt der Abschnitt am zweiten Tage mit בבאר שבע, Cap. 22, V. 19.

3. Am ersten Tage wird aus einer zweiten Rolle ein Maftir-Abschnitt verlesen, und zwar 3. Mos. 23, 23—25; am zweiten Tage fällt derselbe weg.

c. Mußaf.

1. Das Neungebet wird wiederum zuerst leise gebetet und dann laut durch den Vorbeter vorgetragen. — Die Formel ומפני חטאינו wird wie an den Festtagen geändert (VII, B, c, 1). Von der Bibelstelle ובחדש השביעי wird blos der erste Vers beibehalten. עלינו wird nach der Angabe beim Wochengottesdienste geändert (I, A, d, 5). In א״ר״א זכרנו בזכרון fällt die Stelle von ותראה bis מנחלתך, desgleichen die Worte עקדת יצחק bis תזכר weg. In א״ר״א תקע soll es nach לחרותנו heißen: והושע ה׳ את עמך את שארית ישראל כי אתה שומע.

2. In der Wiederholung durch den Vorbeter fallen alle Piutim bis ימלך weg, dieses und ואתה קדוש bleibt. Dann folgt ובשופר גדול מלך עליון und ונתנה תקף, in welchem die Stelle כי מקדישיך לא יזכו בעיניך בדין bis יתקע wegfällt. Der Satz bleibt weg, es folgt sogleich האוחז, dann עלינו bis אין עוד, worauf ein kurzes deutsches Gebet, dann על כן נקוה bis תמלוך בכבוד, worauf ככתוב בתורתך bis לעולם ועד und והיה ה׳ למלך bis ושמו אחד, während die anderen Bibelverse zurückbleiben. Nach den Schofartönen ein kurzer deutscher Gesang. Dann אתה זוכר bis מעשה כלם, dem sich (mit Wegfall des mittleren Stückes וגם את נח) alsbald א״ר״א זכרנו anschließt. Nach den Schofartönen wieder kurzer deutscher Gesang. Hierauf אתה נגלית mit Einschluß sämmtlicher Bibelverse, nur wird das הללויה erst nach den Schofartönen gesungen. Dann der Schluß wie bisher bis zum Ende der כהיום הזה היום, diesen schließt sich an: תִּגָּלֶה מלכותך על כל יושבי תבל ככתוב כי ביתי und so weiter bis Ende.

IX. Versöhnungstag.

A. Abends.

1. Einleitender deutscher Gesang nach bisheriger Melodie.

2. Nach der Predigt wird in üblicher Weise bis zum Siebengebete fortgefahren.

3. Für das Sündenbekenntniß wird als stilles Gebet eine deutsche Betrachtung hinzugefügt. Die על חטא werden auf ein Alfabeth beschränkt in geeigneter Auswahl aus den vorhandenen Doppelformeln. Die ועל חטאים fallen — wie schon bisher — gänzlich weg.

4. Das dann folgende laute Gebet beginnt wie bisher mit

יעלה, hierauf שומע תפלה (mit Weglassung der zwei Verse אתה ורב חסד, פוררת und אתה רצצת) dann דרכך bis לכל קוראיך, dann ואתה קדוש (mit Beseitigung der auf Jerusalem und die Opfer bezüglichen Stellen), dann זכור לנו ברית אבות (mit Weglassung der zwei Sätze קבץ נדחינו und השב שבותנו), dann א״א אל תעזבנו, ferner מחל וסלח לעונותינו (nach allgemein üblicher, nicht nach abweichender Frankfurter Recension), כי אנו עמך bis nach dem Sündenbekenntnisse, schließend mit כל דברי התורה הזאת, dann alsbald ענני, worin der Satz קשה לכעוס wegbleibt, darauf unmittelbar אבינו מלכנו, wofür die Fassung bereits festgestellt ist.

5. Als stille Betrachtung wird zum Schlusse ein Auszug aus der Gabirol'schen „Huldigungskrone" im hebräischen Originale nebst geeigneter Uebersetzung aufgenommen.

B. Schacharith.

1. Die einleitenden Gebetstücke werden für diesen Tag vollständig aufgenommen wie bisher, jedoch mit Ausschluß der zwei Einzelverse אל נקמות und הנשא שופט.

2. In das gemeinsame Gebet wird aufgenommen: סלח לגוי mit Wegfall des אז ביום כפור; ferner קדוש אדיר, worin die Verse צ und ק wie im polnischen (auch Wiener) Machsor lauten, und in ת wird תמימים („Ergebene") für תרשישים (angeblicher Name einer Engelclasse) gesetzt.

3. Im laut wiederholten Siebengebete bleiben die Piutstücke: אימיך נשאתי, dann אנוש מה יזכה, dann ימלוך, dann אנא אמרו, dann מלך מאזין und מלך שוכן, dann אנא רחום סלח und מעשה לאלהים (mit Weglassung der Strophen ז, ט, נ, ע), dann אליך אלהינו, dann האדרת והאמונה, dann ובכן לך תעלה, ferner תלויות und ובכן שמע ישראל. — Von Selichoth bleiben: אמנם אלהי עולם, dann תעלה תפלתנו (wo in dem mit Nun beginnenden Verse es lautet: ועתירתנו לְקָחָה statt כעולה ומנחה) und שופט, wo für die Schlußstrophe הטיבה die im polnischen und spanischen folgende הזקר aufgenommen wird. In dem für Sabbath noch hinzutretenden שרי קדש fällt die vorletzte Strophe בזכרי weg. Dann ואתה קדוש (mit Wegfall einzelner Verse), dann das Sündenbekenntniß mit Einleitung und Schluß bis ולכפרת פשע, darauf אהללך, wo der Vers mit Lamed lautet: לבדך מיחדים אדון מכניע זדון, der mit Jod beginnende hat als zweite Hälfte: מושיע שארית ישראל, der mit Nun lautet: נותן אור לתשועה

מצמיח קרן ישועה. Dann bis zum Ende, wo כהיום הזה wie am Neujahr (VIII, B, c, 2 Ende).

C. Erstes Vorlesen aus der Thorah.

1. Einleitung wie am Neujahr (VIII, B, b, 1).

2. Perikope wie bisher, der Abschnitt für Maftir 3 Mos. 23, 26—28.

D. Mußaf.

1. Das Siebengebet mit den sonst schon besprochenen nöthigen Aenderungen. Der Bibelvers ובעשור blos bis לא תעשו.

2. Der Piut in der lauten Wiederholung beginnt wie im Wiener Machsor mit עוד בו נשמתו, dann אנוש איך יצדק, dann ימלוך, dann את לחשי und אדון לקול. Dann nach demselben Machsor אמרו לאלהים, dann גדולים מעשי אלהינו; in der Strophe, beginnend mit מושל במפעלו, lautet der Schluß: לכן יתגאה יְרַעֵם אֵל בקולו. Hierauf ובכן לך תעלה mit אליך תלויות, und dann wie bisher mit Einschluß von האוחז, dann ובכן שמע ישראל mit Ausscheidung nicht zeitgemäßer Stellen. Darauf folgen die betreffenden Theile der Gebetwiederholung, wo vor ותמלך der Hymnus ויאתיו aufgenommen wird, dann die Abodah (Beschreibung des Hohenpriester-Dienstes an diesem Tage zur Zeit des zweiten Tempels), in welcher die verbindenden Mittelstücke wie der Schluß nach deutscher Bearbeitung recitirt werden mit Zugrundelegung der im Breslauer Gebetbuche vollzogenen Bearbeitung.

3. Die Selichoth werden wie im Wiener Machsor eingeleitet mit אבינו סלח לנו und אל ארך אפים, dann אדם יסוד אשה aus demselben Machsor, worin der Schluß lautet: אך שב טוב אם יפנה אליו חסדיו האל יקנה, dann אל תבוא במשפט mit dem darauf folgenden תהי נפשנו bis ה' אלהי רבת צררוני mit dem Schlusse חזק ואמץ וכו' und ישמחו וירננו וכו'. Noch eine dritte geeignete Selichah wird aufgenommen, dann bis zum Ende wie bisher, mit den auch in Schacharith vorgenommenen Aenderungen.

E. Zweites Vorlesen aus der Thorah.

Als Perikope 3 Mos. 19, 1—18.

F. Seelenfeier.

Nach Grundlage der bisherigen Anordnung mit verbesserter Fassung.

G. Minchah.

1. Bei der Gebetswiederholung wird eingeschaltet ימלוך und ואתה קדוש, dann אמונת אום mit dem Schluß: רצה נא וַתֶּעֱרַב קדוש, dann ohne Unterbrechung (mit Ausnahme von אליך תלויות) bis zu den Selichoth.

2. Von Selichoth werden aufgenommen: איככה אפצה פה und מאתך תהלתי, dann Pismon, aus dem die zweite und dritte Strophe wegfallen, dann bis zum Schlusse ohne Unterbrechung.

H. Zwischenstücke.

Betrachtungen in deutscher Bearbeitung.

Psalm 103, zum Theile als Gesang componirt.

J. Ne'ilah.

1. In אתה נותן bleiben die Worte כאשים וכניחוחים, ebenso אין קץ bis אשמתנו weg.

2. In der Gebetswiederholung wird aufgenommen ימלוך und ואתה קדוש, dann שמע נא dann מערב עד ערב (für שובה ה ובכן נלך תעלה, (חוסה נא על שאריתנו) wird gesetzt: את שביתנו und alsbald Keduschah und so weiter wie bisher.

3. Vor den Pismonim ein deutsches Gebet, dann dieselben wie bisher (mit Ausfall des Stückes מלאכי רחמים). Der Pismon זכור ברית erhält folgende Fassung: זכור ברית אברהם ושבועתך ליצחק ושוב ברחמים על שארית ישראל והושיענו למען שמך, dann גולה, ferner עיר הקדש, endlich גואל חזק, jede der drei Strophen mit dem Schlusse ושוב ברחמים וכו׳, dann wie bisher bis zum Ende mit kurzem deutschen Gebete vor dem Schlußbekenntnisse.

Begründungen.

Einige wenige Punkte verdienen noch eine kurze Erläuterung, und diese soll ihnen hier zu Theil werden.

1.

Zu S. 247. Die Grundsätze, welche für die Anlage dieses Entwurfes maßgebend sind, verlangen, daß nur da wo von dem specifischen Berufe des Judenthums die Rede ist, Israel hervorgehoben wird, daß aber, wo der allgemeinen Gnadenerweisungen Gottes gegen die Menschen gedacht wird, dieselben nicht im Dankesausdrucke als auf Israel beschränkt dargestellt werden. Es bedarf

demnach die Abweichung von der gangbaren Formel hier wie anderswo keiner weiteren Rechtfertigung, die Aenderung hat ihre volle innere Berechtigung, auch wenn ihr eine jede äußere Stütze durch irgend eine alte Autorität abgeht. Allein es ist immer von Werth, wenn sich eine solche nachweisen läßt; wir erlangen damit die Bürgschaft, daß die Grundsätze auch ehedem ihre Geltung hatten, wenn sie auch nicht allgemein zum Ausdrucke gelangt sind. Einen solchen erfreulichen Beleg haben wir an unserer Stelle. Bereits Isaak aus Corbeil im 13. Jahrh. hat den Spruch mit לברויתיו ohne alle weitere Bemerkung in seinem Buche der Gesetze (סמ״ק) § 151.

2.

Zu S. 248 und sonst. Die Erwähnung der Engel in den Gebeten hat ihre vorzügliche Veranlassung in zwei Momenten. Das erste ist eine alte, aber dem Judenthum eigentlich fremde Naturbetrachtung, das zweite die Schilderung Ezechiel's von seiner Vision.

a. Die Himmelskörper wurden nämlich von den Alten als beseelte Wesen angeschaut, höhere Geister, war die Annahme, belebten und bewegten sie; es war eine nothwendige Folge dieser Naturbetrachtung, daß das Walten der Himmelskörper als freie geistige Thätigkeit, ausgehend von Geistern höherer Art, hellerer Erkenntniß, reineren Strebens, hoch gefeiert wurde. Im Morgengebete, wo das neu sich ergießende Licht und mit ihm die verjüngte Schöpfung begrüßt wird, war der natürliche Anlaß gegeben, das Wirken dieser in den Himmelskörpern residirenden Geister als einen erhabenen Gottesdienst zu preisen und den Menschen, den Geistern einer niederern Ordnung, zum Muster vorzuführen. Diese Naturbetrachtung ist längst geschwunden, die Wissenschaft hat der kindlich poetischen Auffassung, die sich dann noch in einen trügerisch philosophischen Mantel hüllte, längst ihre Anerkennung entzogen, so daß sie selbst dem populären Bewußtsein gänzlich fremd geworden, und es wäre unwürdig, den Ausdruck der als falsch erkannten Vorstellung im Gebete festzuhalten.

b. Den zweiten Keim, aus welchem in wuchernder Ueppigkeit die Darstellung über die Engelreihen hervorwuchs, bot die Ezechiel'sche Vision über den „Gotteswagen" (Merkabah) mit seinen „Rädern" (Ofannim) und „heiligen Thieren". Uneingedenk der

ernsten Mahnung der Mischnah, daß man über diese Vision nicht einmal allein, geschweige in größerem Kreise, Untersuchungen anstellen solle (Chagigah 2, 1), daß man ferner dieselbe nicht als Prophetenabschnitt (Haftarah) zur öffentlichen Verlesung bringe (Megillah 4 (3), 10), haben die Verfasser der Gebete, zumal die Paitanim gerade von ihr einen reichlichen Gebrauch gemacht. Wir kehren nur zur nüchtern gesunden Ansicht der Mischnah zurück, wenn wir unsere Gebete von diesem sie durch mystischen Schwulst entstellenden Engelapparate befreien.

3.

Zu S. 248. Gegen diesen Satz haben schon die alten Geonim wie Amram und Saadias, Einspruch erhoben, und hat er auch in den spanischen Ritus keinen Eingang gefunden, weil er hier, wo die Schöpfung und deren Erneuung durch das Tageslicht gefeiert wird, an ganz unpassender Stelle messianische Gedanken einstreut.

4.

Zu S. 249. Der beiden Formeln über den „Regen", deren eine das Lob Gottes ausdrückt als des Regenspenders, die andere die Bitte um einen zum Segen gereichenden, also rechtzeitigen, Regen enthält, und zwar als solcher, welche nur zu gewissen Zeiten eingeschaltet werden, gedenkt allgemein die Mischnah Berachoth 5, 2: מזכירין גבורות גשמים בתחיית המתים ושואלין הגשמים בברכת השנים „man preist die Allmacht, welche sich in „den Regen" offenbart, in (dem zweiten Lobspruche, welcher von) der Belebung der Todten (handelt), man bittet um „die Regen" in dem (neunten) Lobspruche, welcher gedeihliche Jahre erfleht." „Die Regen" sind die in Palästina ununterbrochen*) folgenden Regengüsse, welche dort die Herbst-, und Winterzeit ausmachen und die dem während des ganzen regenlosen Frühlings und Sommers vertrockneten Boden neue Fruchtbarkeit geben, während das Ausbleiben des Regens um diese Zeit eine alles Wachsthum verhindernde Trockenheit und Hungersnoth erzeugt, indem ein späterer Regen, wenn er etwa mit dem Frühling eintritt, den früher fehlenden nicht mehr ersetzen kann, vielmehr nur Fäulniß bewirkt. Daher ist denn auch die stehende Bezeichnung für die (Frühling- und) Sommerzeit in der Mischnah ימות

---

*) Würden die Regen längere Zeit unterbrochen, so ist die Fruchtbarkeit des Jahres stark bedroht, M. Thaanioth 3, 1.

החמה, die Tage der Sonne, für die Herbst- und Winterzeit ימות הגשמים, die Tage der Regen (M. Tohoroth 6, 7) oder schlechtweg החמה und הגשמים ohne ימות (Khilajim 9, 5. 6. Ma'sheroth 3, 7. Nedarim 8, 5), wie diese Ausdrucksweise sich schon im Spätbiblischen zeigt (Esra 10, 9. 13, vgl. 3 Mos. 26, 4.*) Ezech. 34, 26). Daher nun kommt es, daß die alten Anordner der Liturgie sowohl das Lob Gottes, daß er „die Regen" sendet, als auch die Bitte um dieselben nicht ständig aufnehmen, sondern sie auf die Zeit, in welcher dieselben heilsam sind, beschränken.

Diese Zeit wird anderswo näher bestimmt, und zwar im ersten Abschnitte des Tractats Tha'anioth, und schwanken da die Gränzen unter den einzelnen Lehrern. Der Eine will mit der Lobesformel schon am ersten Tage des Hüttenfestes begonnen wissen, Andere erst mit dessen letztem Tage (das. 1 und 2), und so werden sie bis

*) Ich will hier nicht auf bibelkritische Untersuchungen abschweifen, doch jedenfalls muß festgestellt werden, daß גשמיכם, „eure Regen", nichts Anderes bedeutet, als die in eurem Lande, Palästina, in der Herbst- und Winterzeit nothwendigen und in den regelrechten Jahren auch eintreffenden Regengüsse. So versteht das Wort auch richtig Sifra z. St., indem er es mit רביעיות wiedergiebt, und dies bedeutet, wie es in unzähligen Stellen der Mischnah vorkommt, die „Befruchtungen", die drei Perioden der Regenzeit, von denen die mittlere die eigentliche Zeit der starken Regengüsse umfaßt, während die beiden andern milder sind, indem die erste den Frühregen, die letzte den Spätregen bringt. Die babyl. Gemara liefert da jedoch wieder ein schönes Pröbchen von Verkennung und daraus erzeugter Verunstaltung. In Sifra sind nämlich (vgl. namentlich die Relation, wie sie bei Jalkut wiedergegeben ist) neben der angegebenen einzig richtigen Erklärung noch einige mehr haggadische Deutungen; ein „rechtzeitiger Regen" soll ein solcher heißen, der am Sabbath- (Freitag) Abend fällt, wo Alles zu Hause weilt und nicht davon belästigt wird, während man sich auch am Tage des Sabbathes selbst zu keiner Reise anschickt, oder es heiße überhaupt ein Regen während der Nacht, der die Arbeit nicht unterbricht. Durch diese nebenangestellten, aber zu der ersten Erklärung in weiter keiner Beziehung stehenden Deutungen hat sich das Mißverständniß erzeugt, auch unter רביעיות sei etwas Aehnliches zu verstehn, also „die vierten Tage (der Woche)", der Mittwoch, und durch diese seltsame Auffassung veranlaßt, liest gar die Gem. (Tha'an. 23a): בלילי רביעיות! Die Commentatoren wissen nun freilich für diese Rechtzeitigkeit des Regens am Mittwoch in der Nacht nichts Verständiges anzugeben, und sie müssen Dämonenspuk aufsuchen (vgl. Raschi zur Gemara u. A. b. D. zu Sifra). Allein der Respect für die babylonische Gemara hat dennoch die richtige Erklärung verdrängt, und Raschi hat durch die Aufnahme der falschen Lesart in seinem Pentateuch-Commentar diese populär gemacht!

zum Mußafgebete des ersten Peßachtages gesprochen und unterbleiben von da an (das. 2). Die Bitte hingegen beginnt später zur Zeit wenn die schlechthinige Nothwendigkeit derselben eintritt, was erst am dritten oder am siebenten Marcheschwan der Fall ist, und sie wird recitirt nach dem Einen bis zum Ende des Peßachfestes, nach dem Andern gar bis zum Ende des Monats Nißan (das. 2—4, vgl. Nedarim 8, 5). Wenn die Endfrist für die Bitte in der Mischnah später hinausgeschoben wird als die für das Lob, so hat Dies offenbar denselben Grund, welcher auch den Anfangspunkt jener später eintreten läßt. Das Lob nämlich wird innerhalb der Zeitgränzen gesprochen, während welcher in einem gesegneten Jahre der Regen fällt, und das ist vom (Anfange oder) Ende des Hüttenfestes bis zum Anfange des Peßach; tritt der Regen erst später ein, so ist das Jahr freilich kein gesegnetes, aber der früher ausgebliebene Regen kann ja doch noch immer insoweit ersetzt werden, daß keine Hungersnoth erfolgt, wenn auch der Ertrag dann nur ein mittelmäßiger oder karg ausreichender wird. Die Nothwendigkeit eines solchen Regens nun beginnt mit dem dritten oder siebenten Marcheschwan, sie steigt dann immer zunehmend bis zum Ende des Peßach oder des ganzen Monats Nißan; ist auch dieser vorübergegangen ohne Regen, so ist das Jahr ein Nothjahr, wenn auch Regen später eintrifft (das. 7). Es sind demnach mit Recht zwei verschiedene Zeiträume für Lob und Bitte angesetzt.*)

Allein alle diese Zeitbestimmungen haben doch offenbar nur ihre Anwendbarkeit für Palästina und ähnlich beschaffene Länder, in welchen der Regen gerade um diese Zeit segensreich oder nothwendig ist; ein anderes Klima verlangt ganz andere Zeiten für den Regen. Das fühlte man bereits in Babylonien, als dort die thalmudische Gelehrsamkeit sich zur Selbstständigkeit erhob. So lehrte denn Chananiah, Neffe Josua's**), daß in dortiger

*) Die Gemara kennt zwar auch eine Ansicht, die nach demselben Lehrer (Juda) die Termine für das Aufhören von Lob und Bitte auszusprechen unterscheidet; da sie jedoch den Grund der Unterscheidung nicht angiebt und nicht zu erkennen scheint, so ist ihr eine solche überhaupt unwahrscheinlich, im Gegentheile meint sie, daß wenn man das Lob nicht ausspreche, man umsoweniger Veranlassung habe die Bitte auszusprechen. Sie glaubt deßhalb, daß hier eine Meinungsverschiedenheit unter verschiedenen Lehrern sei. Dies ist jedoch gewiß unrichtig, was schon der noch spätere Termin Meirs für die Bitte und die Vergleichung mit Nedarim 8, 5 ergiebt.

**) Während die bab. Gem. 10 a. ihn Ch. schlechtweg nennt, bezeichnet

Gegend die Bitte um Regen erst sechzig Tage nach der „Thekufah" beginne, und es ist, nach der jüdischen Quatember-Berechnung, regelmäßig an unserm fünften December, also mitten im Chislev oder gar Anfangs Tebeth, demnach viel später als der palästinische Termin, und zwar weil für Babylonien ein Regenmangel erst um ebensoviel später fühlbar wird. Nun ist es aber folgerichtig, daß dann überhaupt ein jedes Land nach dem Bedürfnisse seines Klimas und seiner Bodenbeschaffenheit den Termin für diese Bitte selbstständig ansetze, wenn er auch noch so verschieden ausfallen sollte von dem für Palästina oder Babylonien angesetzten. Dies sagt auch Maimonides im Mischnah-Commentar ausdrücklich: „Die Bestimmung der Mischnah gilt blos für Palästina und die ihm ähnlich beschaffenen Länder, ebenso die im Folgenden angeordneten Fasten mit dem Eintritte des stark fühlbaren Regenmangels. In anderen Ländern jedoch beginnt man mit der Bitte zu einer Zeit, wo der Regen dort erwünscht ist, und hat dieser Zeitpunkt für dort dieselbe Geltung wie der siebente Marcheschwan für Palästina, und in gleicher Weise werden auch die Fasten verrückt. Beginnt ja die Regenzeit in manchen Ländern erst mit Nißan, während in Marcheschwan Sommer ist, so daß dann die Regen nur verderbenbringend wären; wie sollte man nun da im Marcheschwan um Regen bitten? Das wäre ja, wie es Jedem bald einleuchten muß, nur Lüge und Thorheit."

Nach einer gelegentlichen, wie es jedoch scheint, nicht correcten*) Anführung der Gemara (bab. 14 b) soll wirklich auch eine

ihn die jerus. Gem. 1, 1 ausdrücklich als den Neffen Josua's, und so ist er derselbe muthige Lehrer, welcher auch sonst die religiöse Unabhängigkeit Babyloniens von Palästina, dessen Selbstständigkeit namentlich in Feststellung des Kalenderwesens mit klarem Blicke und Entschiedenheit vertrat (vgl. Urschrift S. 153 f.). Die Klarheit seines Urtheils zeigt sich auch hier, indem er für Babylonien nicht einen nach dem jüd. Kalender wandelbaren Monatstag ansetzte, sondern eine astronomische Zeit, die vom Laufe der Sonne abhängig ist und daher immer in dieselbe Jahreszeit trifft.

*) Diese Stelle scheint mir nicht ganz genau zu sein; sie erscheint nämlich in ganz anderer Anwendung bab. Megillah 2 a, und eine ältere Form, die wir jerus. 1, 1 lesen, ist wohl die richtigere. Dort heißt es zu den Worten Chananiahs, eine Baraitha lehre: ב״דא בחוצה לארץ אבל בא״י הכל לפי הזמן הכל לפי המאורע, das will wohl sagen, die abweichende Bestimmung Ch.'s könne blos für außerhalb Palästina's (für Babylonien) Geltung beanspruchen, in Palästina

ältere Autorität, ein Lehrer, der nicht viel jünger als Chananiah, nämlich Juda ben Il'ai, bereits gelehrt haben, daß die Anordnungen der Mischnah nur Geltung haben in regelrechten Jahren und zur Zeit da Israel einen selbstständigen Staat gebildet (zu dieser Zeit waren alle Gebete nur auf das Heil Palästina's und seiner Bewohner gerichtet); in ungewöhnlichen Jahren jedoch und zu unserer Zeit (nämlich während des Exils) richte sich Alles nach Beschaffenheit der Jahre und der Orte. Solche Abweichungen aber, welche die religiöse Selbstständigkeit der einzelnen Gegenden begünstigten, sagten natürlich den Gelehrten Palästina's, welche noch immer tonangebend bleiben wollten, zumal dem dortigen Patriarchen mit seinem Streben nach Alle umfassender Herrschaft nicht zu. Juda, der Patriarch und Redactor der Mischnah, nahm daher sowohl von dieser Ansicht — auch wenn sie ihm bekannt geworden — wie von der des Chananiah, die ihm gewiß nicht unbekannt geblieben, in der Mischnah durchaus keine Notiz. Als er einst von den Bewohnern Niniveh's angefragt wurde, wie sie sich zu verhalten hätten, da sie zu jeder Zeit des Jahres, auch im heißesten Sommer des Regens bedürften, da wollte er ihnen wohl gestatten, daß sie zwar am Schlusse aller Bittgebete (im 15., resp. 16. Spruche) ihr Privatanliegen anbringen könnten, nicht aber im (neunten) Spruche, der das Gedeihen der Jahre behandelt; in diesem müsse es bei der festgestellten Zeit für Alle sein Bewenden haben.

Demgemäß wagte auch Maimonides die Ansicht, die er in dem Mischnahcommentare so einsichtig und entschieden ausgesprochen, in seinem Codex Mischneh Thorah nicht zur gesetzlichen Geltung zu erheben, er beschränkt sich dort (Thefillah 2, 16. 17) vielmehr festzustellen, die Bitte um Regen werde in Palästina vom 7. Marcheschwan an im neunten Spruche aufgenommen, in Babylonien und andern klimatisch ähnlichen Ländern vom 60. Tage nach der Thekufah, in Ländern aber, die des Regens auch im Sommer bedürfen, möge man die Bitte um Regen im 15. (16.) Spruche einfügen. Wie es nun aber diese Länder mit der für den neunten Spruch althergebrachten Bitte halten, ob sie die Formel nach her-

---

selbst bleibe Alles bei der in der Mischnah festgestellten Zeit wie alle Fastenanordnungen gemäß den dort ausgeführten Bestimmungen. Der Comm. zum Jeruschalmi will unnöthiger Weise dort corrigiren.

kömmlicher Weise beizubehalten haben, trotzdem daß sie für sie zur „Lüge und Thorheit" geworden, nach welcher Zeitfeststellung sie ferner sich zu richten haben, ob nach der palästinischen oder nach der babylonischen, darüber ist Maim. still und ihm folgen die Späteren, d. h. sie lassen es bei der nun einmal üblichen Form, wenn sie auch der Beschaffenheit des Landes gänzlich widersprach, und zwar richtete man sich nicht nach der von der Mischnah festgehaltenen alten palästinischen Bestimmung, die Bitte mit dem 7. Marcheschwan zu beginnen, sondern nach der babylonischen, sie 60 Tage nach der Thekufah eintreten zu lassen. Die babylonische Sitte war nun einmal durch den beherrschenden Einfluß, welchen die bab. Gemara und die dort residirenden Geonim gewonnen hatten, überallhin maßgebend geworden, und so wurde seltsamer Weise ein babylonischer Brauch, der nicht auf einem gesetzlichen Urtheil beruhte, sondern lediglich in den dortigen eigenthümlichen klimatischen Verhältnissen wurzelte, gleichfalls nach allen Ländern hingetragen. Es blieb feststehend, daß man in Palästina zwar nach wie vor die Bitte mit dem 7. Marcheschwan im neunten Spruche beginne, überall sonst aber gleich wie in Babylonien mit dem 60. Tage nach der Thekufah; es war zwar solchen Gegenden, deren Regenbedürfniß zu anderm Zeitpunkte eintrat, gestattet, im 15. (16.) Spruche noch außerdem eine Privatbitte auszusprechen, aber auch diese gelangte nicht zu allgemeiner Geltung.

Gegen diesen sinnlosen Gebrauch, der das Gebet zur „Lüge und Thorheit" macht, erhob nun einen entschiedenen und dennoch schüchternen Protest ein Mann, der sonst der eifrigste Anhänger der babylonischen Gemara war, dennoch hier seinem gesunden Sinne kein Schweigen gebieten konnte. Ascher ben Jechiel (am Anfange des 14. Jahrh.) — er ist dieser Mann — hatte nämlich auf seinen mannichfachen Wanderungen von Deutschland, wo er geboren und erzogen, über Savoyen und das südliche Frankreich nach Spanien, wohin er geflüchtet war, die Verschiedenheit der Länder in klimatischer Beziehung kennen gelernt. Es ist ihm daher unbegreiflich, wie man in einer von der Bodenbeschaffenheit abhängigen Angelegenheit den Babyloniern folgen könne, die zwar Nachachtung verdienten, wo es sich um gesetzliche Entscheidungen handle, jedoch nicht wo sie blos ihre provinzielle Eigenthümlichkeit für sich zur Geltung brachten. Nun habe man in Deutschland Regen viel früher nöthig als zu der von den Babyloniern angesetzten Zeit, und so wäre es weit zweckmäßiger die Bitte nach dem palästinischen Brauche zu beginnen.

So habe er es auch in der Provence eingeführt gesehen, was ihm sehr wohlgefallen habe (Ascher in den Peßakim zum Thalmud Thaan. c. 1 § 4. Gutachten Cap. 4 § 10, vgl. Tur und Schulchan aruch Orach Chajim Cap. 117). Daß man weiter gehen dürfe, es einer jeden Gegend überlasse, den Termin für die Bitte um Regen nach ihrem Bedürfnisse anzusetzen, wagte auch er nicht auszusprechen; er erhob sich blos zu dem Anspruche, den üblichen babylonischen Brauch mit dem entsprechenderen palästinischen zu vertauschen. Daß letzterer in der Provence herrschend sei, bestätigt auch sein Zeitgenosse*) Abraham ben Nathan ha-Jarchi in seinem Manhig (Berachoth § 56, S. 16 f. ed. Berlin), und zwar dahin, daß zwar im größten Theile der Provence der babylonische Brauch herrsche, jedoch in Narbonne und Umgegend nach dem palästinischen verfahren werde.

---

*) Während Steinschneider denselben in seinem Cataloge zuerst 1304—5 ansetzt, rückt er ihn später ein Jahrh. höher hinauf, und in gleicher Weise lesen wir auf dem Titelblatte der Berliner Ausgabe, der Verf. habe 4964 = 1204 gelebt. Dies scheint bestätigt zu werden durch das Formular eines Scheidebriefes (Get S. קח ed. Berlin), welches vom J. 4965 datirt ist. Allein solche Formulare haben keine beweisende Kraft für die Zeit des Verfassers, da sie, wie fingirte, damals ganz ungewöhnliche Zeugennamen (Nafthali ben Jachzeel, Chenoch ben Eliab!), ebenso beliebige Daten hinstellen, und so ist wirklich in einem früheren Formulare (S. קד f.), in dem dieselben fingirten Zeugen und dasselbe Ehepaar genannt sind, aber ein lebendes Rabbinatscollegium, welchem der Verf. sich selbst beizählt, angegeben wird, das Jahr unbestimmt gelassen. In diesem Collegium wird aber zuerst genannt, also als Vorsitzender, ein Isaak b. Meir Migasch, erst nach ihm Meir ben Todros ha Levi, und somit ist dieser nicht der unter dem Namen „Remah“ berühmte jüngere Zeitgenosse des Maim., der um 1204 geblüht, sondern ein späterer weniger angesehener, wie denn die Namen Todros und Meir in der Familie der Abulafia häufig wiederkehren (vgl. Zunz: Zur Gesch. u. Lit. I. S. 432 ff). Nun nennt aber Abraham ferner (Mikwah § 156 S. 114) seinen Verwandten Juda, Sohn des Jakob Anatolio; diesen bezeichnet er als einen Verstorbenen, jenen als noch lebend. Jakob aber schrieb sein bekanntes Malmad erst um 1232, starb erst um die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts, und Abraham konnte 1204 nicht von Jakob als einem Verstorbenen sprechen; wenn er also berichtet (Ethrog N. 59 S. כב), er habe im J. 64 irgendwo einen falschen Gebrauch beseitigt, so kann er damit nicht 4964 meinen, sondern 5064 = 1304. Er war demnach, was mit der ganzen Anlage seines Buches, mit den Lebensschicksalen, auf welche er anspielt, in sehr gutem Einklange steht, ein Provenzale, der wie so viele Andere bei der dort ausbrechenden Verfolgung der Juden am Anfange des 14. Jahrh. sein Vaterland verließ und nach Spanien flüchtete.

Die Rückkehr zum älteren palästinischen Brauche hätte nach rabbinisch-thalmudischem Standpunkte, auf dem man sich befand, einen Sinn gehabt, selbst wenn man damit dem Bedürfnisse des eignen Landes nicht entsprach. Waren ja die Blicke immer nach Palästina gerichtet, die Hoffnung jeden Tag wach, dorthin urplötzlich zurückzukehren; für das Gedeihen Palästina's und seines Bodens konnte man beten, unbekümmert darum, ob Dies auch in Uebereinstimmung stehe mit den Anforderungen des Landes, in dem man sich zeitweilig befand. Aber um das Gedeihen Babyloniens zn bitten, dazu hatte man nicht die geringste Veranlassung, und nur die gedankenlose Gewohnheit, das dumpfe Haften am Ueberlieferten vermochte eine solche sinnlose Einrichtung zu erhalten, gerade wie man auch nach wie vor im Jekum Purkan für das Wohl der längst dahingeschwundenen babylonischen Exilfürsten und Geonim mit deren politischem und gelehrtem Hofstaate betete und — an so vielen Orten noch betet.

So blieb man denn bei dem alles Haltes entbehrenden babylonischen Brauche, die Stimme Ascher's verhallte, man beschränkte selbst die Privatbitte im 15. (16.) Spruche, man warnte mit abergläubischer Angst vor einer jeden Abweichung von der babylonischen Sitte (Tur u. Schulchan aruch a. a. O.).

Nachdem wir nun den Entwicklungsgang dieser Anordnung durchwandert, so dringt die Frage ernst an uns heran: sollen wir, die wir das ganze Jahr hindurch des gedeihlichen Regens bedürfen, es bei der üblichen „Lüge und Thorheit" bewenden lassen oder nicht vielmehr, der Anforderung unserer Gegend entsprechend, die Bitte das ganze Jahr hindurch beibehalten? Der Inhalt des Gebetes gehört ja überhaupt nicht dem Tage an, sondern dem ganzen Jahre mit seinen verschiedenen Zeiten, indem die Formel lautet: Gieb Thau und Regen zum Segen; „zum Segen" heißt eben zur rechten Zeit, und für den Regen im Sommer zu bitten, selbst wenn er in demselben schädlich sein sollte — was natürlich in unserer Gegend nicht gilt —, weil er in der Winterzeit nöthig ist, hat doch ebensowenig Bedenken wie im Winter für den Thau zu bitten, obgleich derselbe um diese Zeit ganz undenkbar ist, und nur für den Sommer erfleht werden kann.*)

*) Auf die Differenz im spanischen Ritus einzugehn, welcher im Sommer für Lob und Bitte den Thau hervorhebt, ist für unsern Zweck gleichgültig.

Wir haben bisher von der Bitte im neunten Spruche gehandelt; betrachten wir schließlich noch kurz die Lobesformel im zweiten. Diese, die nach der palästinischen Anordnung der Mischnah noch zu einem früheren Zeitpunkte beginnt als die Bitte, wird von keiner Seite aus beanstandet, und der Grund dafür ist wohl einfach in Folgendem zu suchen. In der Mischnah ist, wie oben bemerkt, über den Zeitpunkt, mit welchem der Ausspruch des Lobes beginnen soll, Meinungsverschiedenheit. Während die zur Geltung gelangte Ansicht Josua's feststellt, es solle mit Schemini 'Azereth begonnen werden, will Eliezer den Anfang schon mit dem ersten Tage des Hüttenfestes gemacht wissen. Dem setzt Josua nun entgegen, wenn der Regen in den sieben Tagen des Hüttenfestes falle, so sei Dies ja kein Zeichen des Segens*), das heißt, wenn er auch dem Boden nicht nachtheilig sei, verhindere er doch das Verweilen in der Laubhütte, störe also die Festesfreude. Das kann Eliezer zwar nicht in Abrede stellen; allein, bemerkt er, ich habe ja nicht verlangt, daß man vom ersten Tage des Hüttenfestes an um Regen bitte, sondern nur, daß man das Lob ausspreche: der den Wind wehen und den Regen fallen läßt zur rechten Zeit**), was man auch an Tagen sagen könne, an denen die rechte Zeit noch nicht herangekommen. Diese Erwägung war es wohl auch, die, wenn sie auch dem nun einmal hinter Josua zurückstehenden Eliezer nicht zu Gute kommen sollte, doch jedenfalls das Bedenken zurückdrängte gegen den frühen Zeitpunkt am Schemini 'Azereth, da man ein solches Lob auch zu einer Zeit sprechen konnte, in welcher der Regen noch nicht zuträglich sein mochte. Freilich wäre dann folgerichtig die Dankesformel das ganze Jahr hindurch zu sprechen, und Eliezer giebt wirklich (in der Baraitha) zu, daß man Dies könne: אם בא להזכיר כל השנה

---

*) So die correctere Lesart des Jeruschalmi: אין הגשמים סימן ברכה; die LA. des Babli, die auch in die Mischnah-Ausgaben eingedrungen: א׳ הג׳ אלא סימן קללה will wohl auch nichts Anderes sagen, bedient sich aber eines viel zu schroffen Ausdruckes.

**) משיב הרוח ומוריד הגשם בעונתו. So, mit בעונתו, lautete auch wohl ursprünglich die Formel ganz richtig, und man hat vielleicht in Palästina das letzte Wort zurückgelassen, weil man glaubte, daß man, mit Schemini Azereth beginnend, die Formel ja rechtzeitig sage, also dieser Zusatz überflüssig sei. Es wäre wohl in der Ordnung diesen Zusatz wieder aufzunehmen, doch ist die Aenderung von zu geringem Belange.

כולה מזכיר, nur glaubt er, daß sei allerdings gestattet, doch pflichtgemäß sei es nur für den von ihm anberaumten Zeitpunkt.

Wenn nun diese allein richtige Erwägung, daß das Lob nicht für den Tag gelte, sondern für das rechtzeitige Eintreffen der Witterungsbedürfnisse, schon in dem bisherigen Ritus seinen Ausdruck findet, so ist es nach unbefangener Betrachtung überall angemessen, Lob und Bitte das ganze Jahr hindurch zu sprechen, und für uns ist ein solches Verfahren durchaus geboten, wenn wir unser Gebet nicht zu einem sinnlosen Reden machen wollen.*)

5.

Zu S. 249. Weder Mattathias noch sein Vater Jochanan war Hohepriester, erst sein Sohn Jonathan ward es; ein historischer Irrthum darf aber nicht im Gebete verewigt werden.

6.

Zu S. 250. Es bedarf natürlich keiner Rechtfertigung, daß dieser nur in den Zeiten der härtesten Verfolgung entschuldbare Satz aus unserm Gotteshause verbannt bleibe, wie er schon seit Jahren hier und anderswo beseitigt worden. Immerhin aber bleibt es interessant zu erfahren, daß Hirz Treves, Cantor zu Frankfurt a. M. (erste Hälfte des 16. Jahrh.) in der von ihm veranstalteten Gebetbuchausgabe diesen Satz stillschweigend zurückläßt, und daß Dies nicht irrthümlich geschehen, beweist seine Bemerkung, es seien 37 Sätze, beginnend mit Abinu Malkenu, und legt er dieser Anzahl eine symbolische Deutung unter, während es mit dem zurückgelassenen Satze 38 sein würden.

7.

Zu S. 250. Nachdem die folgerichtige Ergänzung, wie sie ursprünglich gelautet: „Denn sie bücken sich vor Eitlem und Nichtigem und beten zu einem Gotte, der nicht hilft, wir aber“ — schon längst geschwunden ist, stellt sich die Nothwendigkeit einer weiteren Reinigung von selbst als unabweisbar heraus.

8.

Zu S. 253. Die Auszeichnung dieser vier Sabbathe (Mischnah

*) Für den ersten Peßachtag und für Schemini Azereth mag die herkömmliche Formel in Anlehnung an das deutsche Frühlings- und Herbstgebet immerhin bleiben.

Megillah 3 (4), 4) beruht in Veranlassungen, welche für uns bedeutungslos geworden sind.

a. Am ersten Adar forderte man ehedem zur Entrichtung der Gemeindebeiträge auf (Mischnah Schekalim 1, 1), damit die im Laufe der vorangegangenen Regenzeit eingetretenen Schäden nunmehr auf öffentliche Kosten wieder ausgebessert werden können; man hielt es daher auch für angemessen, am Sabbathe, der auf den ersten Adar oder kurz vor ihm traf, den Bibelabschnitt, welcher die Ermahnung zur Abgabe des halben Sekel enthält, öffentlich zu verlesen. Diese staatswirthschaftliche Bedeutung hat dieser Sabbath für uns nicht mehr. —

b. Der Stachel der Erinnerung an das feindselige Beginnen Haman's wurde noch geschärft durch seine Abstammung; Haman wird als „der Agagite" bezeichnet, also als ein Nachkomme Amalek's, jenes Erbfeindes Israel's, und es entsprach ganz dem alten heißblütigen jüdischen Nationalgefühle, am Sabbathe vor Purim auch das Andenken an die böse That Amaleks bei dem ersten Eintritte Israel's in die Weltgeschichte aufzufrischen und die Stelle zu verlesen, in welcher eingeschärft wird, „die Spur Amalek's von unter dem Himmel gänzlich zu vertilgen".

Nun aber betrachtet Sifre z. St. (5 Mos. 25, 17 N. 296) es als eine Verpflichtung, dieser Erinnerung von Amalek's Thun mündlichen Ausdruck zu geben: זכור בפה. Allein in gleicher Weise verlangt Sifra (Anf. Bechukothai) noch bei andern Ermahnungen, welche mit dem Worte: זכור, gedenke, eingeleitet werden, daß deren Inhalt mündlich ausgesprochen werde, so sei auch des Sabbaths (2 Mos. 20, 7), des widerspenstigen Verfahrens der Israeliten in der Wüste (5 Mos. 9, 7) und der Bestrafung der Miriam wegen ihrer Auflehnung gegen Moses (das. 24, 9) ausdrücklich mündlich zu erwähnen. Offenbar sind diese Aeußerungen der Baraitha's, die in die Gemara keinen Eingang gefunden haben*), nichts als haggadische Ermahnungen, die keinen Anspruch auf gesetzliche Autorität machen.

Dennoch haben die nachthalmudischen Rabbinen in ihrem Bestreben, 248 Gebote im Einzelnen aufzuzählen, auch das mündliche Gedenken der Unthat Amalek's und zwar lediglich dieses geradezu

*) Nur ganz gelegentlich in Betreff eines andern Gegenstandes wird des Ausspruches Megillah 18 a gedacht.

als Pflichtgebet aufgestellt, während sie nicht ein Gleiches in Betreff des Gedenkens von der Widerspenstigkeit der Israeliten in der Wüste und dem Auflehnen der Miriam festsetzen (für den Sabbath fällt die Vorschrift mit Kiddusch und Habdalah zusammen). So verfährt auch Maimonides; das mündliche Gedenken Amalek's nimmt er in seinem Buche der Gesetze Geb. 189 als besonderes Gebot auf, die andern Gegenstände übergeht er mit Stillschweigen. Trotzdem fällt es ihm aber natürlich nicht ein, etwa die Einrichtung, am Sabbathe vor Purim diese Bibelstelle öffentlich zu verlesen, als biblisches Gebot hinzustellen; lediglich daß irgend einmal, in welcher Weise dies auch sei, die Erinnerung ausgesprochen werde, nicht aber daß sie jährlich an einem bestimmten Tage mit diesen Versen recitirt werde, ist ihm der Inhalt dieses Gebotes. Deßhalb gedenkt er dessen auch in seinem Mischneh Thorah nur da wo er von dem Gebote der Vertilgung Amalek's handelt (Melachim, neuntes Gesetz und c. 5 § 5), nicht aber wo er von der Verlesung des Thorahabschnittes am Sabbathe vor Purim spricht (Thefillah c. 13 § 20). — Nachmanides geht in consequenter Weise weiter und das Wort des Sifra ebenso streng nehmend wie das des Sifre, erklärt er auch die mündliche Erwähnung der durch Miriam geschehenen Verdächtigung des Moses gleichfalls als ein biblisches Gebot; andere mit „gedenke" eingeleitete Gebote sind an sich der Art, daß ihre Erfüllung mit Gebet und Lobpreis, also mit mündlicher Erwähnung, verknüpft ist, wie Dies bei Feier- und Festtagen der Fall ist, und nur bei der Ermahnung, der Widerspenstigkeit in der Wüste zu gedenken, ist Nachm. zweifelhaft, ob dieselbe ein wirklich dauerndes Gebot enthalte oder blos eine Willensanregung für das angeredete damalige Geschlecht bezwecke. (Nachm. in den Glossen zu des Maim. Buch der Gesetze, Zusätze zu den Geboten N. 7, ferner Pentateuchcomm. zu 5 Mos. 24, 9 und 25, 17).

Die nüchterne Auffassung, welche Nachm. in Betreff dieser letzteren Ermahnung gewonnen, hätte ihn freilich auch bei der Betrachtung der andern Ermahnungen leiten sollen. Denn für den unbefangenen Erklärer des Schriftwortes ist die Ermahnung „dessen zu gedenken was Gott der Miriam gethan" blos eine Verstärkung der Einschärfung, den Aussatz sorgsam zu behandeln, und desgleichen ist auch die Aufforderung, eingedenk zu sein was Amalek gethan, blos die Einleitung zur Ermunterung, sobald Israel die Macht dazu

habe, diesen Erbfeind unschädlich zu machen. Allein solche nüchterne Erfassung des Schriftinhaltes war den Rabbinen, sobald sie in gesetzliche Discussionen eingingen, nicht möglich; sie konnten da und wollten nichts anders sein als Jünger des Thalmud, die ehrerbietig dessen Worte, wie sie an den verschiedenartigen Stellen zerstreut waren, aufsuchten und dessen Deutungsverfahren, nicht wagend es mit kritischem Blicke zu betrachten, sich gehorsam unterordneten. Nur wie ein rascher Blitz durchzuckte es zuweilen manchen trefflichen Geist und trat eine vorübergehende helle Beleuchtung des ganzen Gebietes ein; doch bald legte sich die elektrische Spannung, das Dunkel umzog wieder den Gesichtskreis und man ging weiter in den gewohnten Geleisen. Das gewahren wir recht deutlich bei Nachmanides, der oft mit dem gesundesten Urtheile das Gewölke durchdringt, Blitze geisteheller Kritik in dasselbe wirft und sich dann doch wieder demüthig zurückzieht, in scheuer Ehrfurcht unter das Wort der Alten sich beugt und, um dem innern Drängen zu genügen, sich in sich mystisch versenkt. Genug, auch Nachmanides hält daran fest, daß es ein biblisches Gebot sei, das Begegniß mit Amalek durch mündliche Erwähnung in frischer Erinnerung zu erhalten, aber dieselbe Geltung legt er der Erinnerung an die Begebenheit mit Miriam bei. Es ist nun selbstverständlich, daß bei der Gleichstellung dieser beiden „Gedenkermahnungen" als biblischer Gebote die an Amalek ebensowenig eine jährliche Vorlesung des von ihr handelnden Abschnittes verlangt wie die an Miriam. Das Gebot, Amalek's zu gedenken, hat auch auf diesem Standpunkte durchaus keinen Zusammenhang mit der Einrichtung, am Sabbathe vor Purim den Abschnitt Sachor zu lesen; diese Einrichtung ist vielmehr lediglich eine spätere Anordnung als Vorbereitung zum Purimfeste, gerade wie Schekalim eine staatswirthschaftliche Maßnahme und die beiden andern Vorlesungen, Parah und Hachodesch, Vorbereitungen zum Peßachfeste sind, sie ist aber keineswegs, auch nach thalmudischer Auffassung, eine biblische Satzung. Ausdrücklich belehrt uns Nachm. darüber (an der zuletzt angef. St. des Pentat.-Comm.), wo seine Worte lauten: „Ich weiß nicht, was diese mündliche Erwähnung aussagen will. Sollte Dies etwa bedeuten, daß es eine Pflicht sei, den Abschnitt von Amalek öffentlich zu verlesen? sollte daraus entnommen werden, daß es biblisch feststehe, am Sabbathe vor Purim das Sachor

vorzulesen, darin etwa eine biblische Stütze gefunden werden für das Vorlesen der Estherrolle? (Dies doch wohl nicht, vielmehr) erscheint mir als richtig, daß es Folgendes sagen wolle. Wir sollen nicht vergessen was uns Amalek gethan, so daß wir angeregt werden seinen Namen zu vertilgen, wir sollen vielmehr unsern Kindern und allen künftigen Geschlechtern erzählen: also ist dieser Bösewicht verfahren, und darum ist uns der Befehl geworden, seinen Namen zu vertilgen. Dasselbe Gebot gilt nun in Betreff der Begebenheit Miriams u. s. w.

Es erhellt daraus, daß selbst nach enger rabbinisch-thalmudischer Auffassung, wonach ein biblisches Gebot existirt, von der That Amalek's mündliche Erwähnung zu thun, dasselbe dennoch gar nicht überhaupt eine Vorlesung des das Gebot enthaltenden Abschnittes verlangt, geschweige daß es eine solche einem bestimmten Sabbathe, und zwar dem dem Purim vorangehenden zuweise. Dieser Ansicht huldigen alle denkenden Rabbinen, und wird dieselbe mit besonderer Klarheit von Ahron Levi (Mitte des 14. Jahrh.*)

*) Daß Ahron Levi, Verf. des Chinnuch, nicht zu identificiren ist mit Ahron ben Josef Levi, Verf. des Bedek ha-Bajith und mehrfacher Schittoth zum Thalmud, ist bereits hinlänglich anerkannt, und bedarf es keines weiteren übrigens sehr leicht zu führenden Nachweises dafür. Noch steht jedoch das Jahrhundert nicht fest, dem der Verf. des Chinnuch angehört, man rückt ihn gewöhnlich um ein volles Jahrhundert höher hinauf als im Texte angegeben und läßt ihn um 1250 schriftstellerisch wirken. Aus seinem Buche N. 330 nämlich geht hervor, daß er kurz vor dem J. 17 geschrieben, und man nimmt nun an, das sei 5017 = 1257; allein diese Stelle läßt das Jahrhundert ungewiß, trotzdem daß sie eine genaue Zeitbestimmung daran knüpft. Es heißt nämlich dort, nach Raschi werde das J. 17, nach Chananel das J. 18 ein Brachjahr sein; diese Angabe nun paßt für das Jahr 5017, also 1257 nach der Berechnung Aschers (Abodah sarah c. 1 § 7), der für Raschi das Jahr 5073 als Brachjahr feststellt, und nach Jakob b. Ascher (Tur Choschen Mischpat, Schemittah c. 67 Anf.), der dasselbe für 5087 thut. Allein nach Maimonides (Schemittah 10, 4. 6) — der jedoch stets um ein Jahr zurück ist (vgl. Karo z. St.) — ist 4936 (also 37) nach Raschi, 37 (resp. 38) nach den Geonim Brachjahr, ihm folgen die Späteren, so daß nach ihnen 5089 u. s. w. Brachjahr war (vgl. Karo zu Tur a. a. O. Isserles u. Falk Cohn zu Schulchan aruch a. a. O.), demgemäß ist dann 5117 = 1357 ein solches. Wir bleiben daher immer noch im Ungewissen, da wir nicht wissen, welcher Berechnung Ahron folgt, obgleich anzunehmen ist, daß der Mann, welcher mit der größten Ehrerbietung die Spuren des Maim. verfolgt und ihn selbst da nicht verläßt, wo er ihm nicht innerlich zustimmen kann, auch hier Maim. nicht stillschweigend unbeachtet gelassen haben wird. Da jedoch die unbe-

in seinem Buche Chinnuch (§ 603) ausgesprochen. Nachdem derselbe nämlich das Gebot aufgestellt, fügt er hinzu; „Für diese Erinnerung mit Mund und Herz kennen wir keine Feststellung der Zeit im Jahre oder am Tage, wie eine solche etwa für die Erwähnung des Auszugs aus Aegypten angeordnet ist, daß sie nämlich an jedem Tage und an jedem Abende erneuert werde. Denn abweichend von dieser, die eine Grundlage des Judenthums ist, hat die Erinnerung an das was Amalek gethan, ja lediglich den Zweck, daß seine gehässige Gesinnung nicht von uns vergessen werde, und da genügt es, wenn wir den Gegenstand einmal im Jahre oder auch blos alle zwei oder drei Jahre erwähnen. Da man nun allerwärts in Israel die ganze Thorah in je einem oder zwei oder drei Jahren öffentlich vorliest (und dieser Abschnitt also in die-

---

stimmte Zeitangabe immerhin keine volle Klarheit in die Frage bringt, so müssen innere Gründe zur Entscheidung aufgesucht werden. Nun sind die Autoritäten, welche namentlich von ihm angeführt werden, eigentlich nur Maimonides und Nachmanides; offenbar kennt er jedoch auch Moses aus Coucy, Verf. des Semag, auf den er, wenn er ihn auch nicht nennt, dennoch hinweist, ihn als „einen Großen, der die Gesetze gezählt" oder als den französischen Lehrer bezeichnet (vgl. N. 111 mit Semag, Vorrede zu den Verboten, Verbot 45 und 148, ferner N. 228 mit Verb. 156. 157), und er benützt ihn fast wörtlich in seiner Vorrede. Auch dieses Moment giebt uns keine Entscheidung, da Moses bereits gegen 1250 geschrieben und eine so baldige Benützung seines Werkes durch unsern Verf., wenn sie auch nicht wahrscheinlich, doch immer möglich wäre. Allein schon Salman Margolioth (bei Reifmann, Sarachiah Anm. 52 S. 55) behauptet nachweisen zu können, daß der Verf. des Chinnuch ein Schüler des Salomo ben Adereth gewesen, und so gehörte er erst dem 14. Jahrh. an. Die Beweise, die Marg. in Händen zu haben versicherte, sind nun zwar nicht bekannt geworden, doch glaube ich einen solchen, der ein ziemlich schlagender zu sein scheint, beibringen zu können. In N. 405 sagt nämlich der Verf., er habe den Gegenstand etwas weitläufiger erörtert, da die Mischnah früher anders erklärt worden und erst in letzter Zeit die von ihm gegebene neue Erklärung gefunden worden, diese aber gehört Nissim b. Ruben an, der in solcher Weise die Ansicht der Thoßafoth erweitert (Rosch ha-Schanah III), und somit ist er dessen Zeitgenosse, also aus der Mitte des 14. Jahrh. — Irrig hingegen ist die Annahme des ungenannten Glossators, welcher zu N. 540 bemerkt, Ahron habe hier eine Bestimmung aufgenommen, welche sich nur bei Levi ben Gerson — der um 1330 geschrieben — finde; diese Bestimmung (vgl. noch N. 541) ist jedoch vielmehr dem Buche der Gesetze des Maim. Geb. 203 und Verb. 270 entnommen.

sem Zeitraume auch mit verlesen wird), so hat man sich damit der Pflicht dieses Gebotes entledigt." Vielleicht, meint er dann, sei der Brauch, den Abschnitt am Sabbath vor Purim zu lesen, aus Anlaß dieses Gebotes eingeführt worden, dem Gebote selbst wird jedoch auch dann vollkommen genügt, wenn der Abschnitt nur an dem Sabbathe, an dem ihn ohnedies die Reihe trifft, und sei Dies auch erst alle drei Jahre, öffentlich verlesen wird.

Erst ein gedankenloser Rabbinismus kam auf den Einfall, aus dem Vorlesen des Abschnitts Sachor an dem Sabbathe vor Purim ein biblisches Gebot machen zu wollen, aber selbst Abraham Gumbinner, der die Discussion resumirt (Magen Abraham zu Schulchan aruch, Orach Chajim § 685), sagt mit verständigem Sinne: „es ist ja keineswegs biblisch vorgeschrieben, daß man gerade an diesem bestimmten Sabbathe den Abschnitt verlese, er ist nur später für diesen Sabbath angeordnet worden, weil derselbe dem Purim sich anschließt und so das Thun Amalek's mit dem Haman's in Verbindung gebracht wird; man genügt auch dem Gebote, wenn man am Purim den Abschnitt 2 Mos. 17, 8 ff., der an dem Tage verlesen wird, mit anhört."

Aus den bisherigen Untersuchungen ergiebt sich, daß selbst der engste rabbinische Standpunkt den Brauch, am Sabbathe vor Purim den Abschnitt Sachor zu lesen, nicht zu einem biblischen Gebote erhoben hat, daß selbst er sich begnügte mit dem Verlesen desselben an irgend einem Sabbathe, was natürlich im Cyklus der Abschnitte doch jedenfalls geschah, daß ein etwas freierer rabbinischer Standpunkt die Verlesung dieses Abschnittes überhaupt nicht zu einem biblischen Gebote macht, sondern diesem vollkommen genügt fand, wenn man dessen Inhalt irgendwie erwähnte. Es war daher eine ebenso unnöthige wie lächerliche „sittliche Entrüstung", zu der man sich in der Leipziger „Synode" von gewisser Seite her echauffiren zu müssen glaubte gegen den Vorschlag, die Wiederholung des Abschnittes Sachor am Sabbathe vor Purim, nachdem er wie jeder andere Abschnitt an seinem Orte verlesen wird, von nun an zu unterlassen. Gerade dieser künstlichen Entrüstung gegenüber aber war es nöthig, trotzdem in der Synode selbst schon deren Grundlosigkeit kurz berührt wurde, hier ausführlicher in einem Gange durch die verschlungenen Pfade der Casuistik entschieden entgegenzutreten.

Erheben wir uns jedoch wieder zu den leitenden Gedanken in der ganzen Grundlegung dieses Planes, die sich von scholastischer Casuistik, die uns hier vielleicht zu lange beschäftigt hat, nicht beengen lassen! Nach der unbefangenen Auffassung des Schriftwortes will nämlich, wie bereits angedeutet, die Ermahnung dessen zu gedenken, was Amalek gethan, nichts weiter sein als ein Aufruf an Israel, mit diesem Erbfeinde, sobald es so weit erstarkt sein wird, gründlich Abrechnung zu halten. Daß Dies keine Beziehung, keine erbauliche Nahrung mehr für unsere Zeit enthält, daß nunmehr, nachdem längst Amalek's „Name vertilgt" wäre bis auf die letzte Spur, wenn er nicht durch die hebräische Literatur erhalten worden, die Aufforderung zu einem Kampfe mit dahingegangenen Schatten sinnlos ist, ist so selbstverständlich, daß es unnütz wäre darüber Worte zu verlieren. Das Judenthum und seine Gemeinden sind nicht dazu da, um dem Prediger Gelegenheit zu bieten zu kunstfertigen Windungen; dem sittlichen Gefühle aber ist es widerlich, wenn die Asche eines längst verloschenen Nationalhasses gewaltsam wieder zum Glimmen angefacht werden soll. Ein Anderes ist, einen Abschnitt aus einem alten heiligen Buche in der Reihenfolge zu lesen, wenn er auch unsern Anschauungen nicht mehr entspricht, ein Anderes, ihn außer der Reihe hervorzuheben und seinen Inhalt mit allem Nachdrucke zu betonen. Der Sabbath Sachor hat keine Berechtigung mehr.

c. Dasselbe gilt von dem Sabbathe Parah. Daß derselbe nicht etwa auch zum biblischen Gebote gestempelt worden, dafür lassen wir einfach Abraham Gumbinner (a. a. O.) einstehn. Der Zweck war lediglich, vor dem Eintritte des Peßachfestes in Erinnerung zu bringen, daß von dem Peßachlamme nur ein „Reiner" genießen dürfe, und da wohl der größte Theil durch Beschäftigung mit Todten oder durch das Weilen in deren Umkreise „unrein" geworden, das Reinigungsmittel, nämlich die Asche von der rothen Kuh nach der Vorschrift 4 Mos. 19, in Anwendung gebracht werden müsse. Die Zärtlichkeit für solche längst obsolete Dinge ist unnöthig zu bestreiten.

d. Unschuldiger ist der vierte Sabbath Hachodesch; aber auch Abschnitt 2 Mos. 12, 1—20 bezieht sich vorzugsweise auf das Peßachlamm und hat keinen Werth mehr für unsere Zeit.

Den Gottesdienst von Dingen zu befreien, welche Aufmerksam-

keit und Andacht ablenken, ist fast ebenso verdienstlich wie ihn mit gediegenem Inhalte zu erfüllen.

Die Begründung einzelner Punkte ist ausführlicher geworden als ich selbst gewünscht und als sie vielleicht manchem Leser genehm sein mag. Allein es ist von großer Wichtigkeit nachzuweisen, welch eine Complication von jetzt untergegangenen historischen Momenten, auch von Mißverständnissen zur Herstellung unseres herkömmlichen Gottesdienstes mitgewirkt und ihn zu einer seltsamen bunten Mischung gemacht. Nur die klare Einsicht in den Entwickelungsgang wird es ermöglichen, legt aber auch zugleich die Pflicht auf, die verschiedenartigen Bestandtheile zu sondern und die untauglich gewordenen auszuscheiden.

Zum Schlusse bleibt mir nun noch die erfreuliche Mittheilung zu wiederholen, daß das Gebetbuch nach dem gegebenen Aufrisse sofort in Angriff genommen und im Laufe des Sommers in die Oeffentlichkeit treten wird, und zwar in zwei verschiedenen Ausgaben. Die eine hat die vorzugsweise Bestimmung für die hiesige Gemeinde; sie schließt sich demnach dem sog. deutschen Ritus an und beachtet auch manche hier bestehende, gleichviel ob mehr oder weniger berechtigte, Eigenthümlichkeit; eine andere Ausgabe soll jedoch den sog. polnischen Ritus zur Grundlage haben und demnach auch an einzelnen Stellen, wo dieser es verlangt, von dem obigen Plane abweichen.

30. Nov.

II.

Analekten von Dr. Zunz.

11. Alte Sentenzen über Hochmuth und Demuth.

(Fortsetzung.)

Macht und Ansehen, Ehre und Auszeichnung, die Ziele von Ruhmgier und Selbstsucht, die Prüfsteine für Hoch- und Demuth, weil der Fallstrick der Uebermüthigen auch die Hoffnung der Gedrückten, wurden sachlich- und sinnverwandt ein nie brach liegender Gegenstand für Vortrag und Sittenlehre; sie standen in den Spruchsammlungen in den erwähnten drei Ausdrücken entweder neben

einander oder variirten im Verlauf der Jahrhunderte im Munde der Lehrer: Ihre Verwandtschaft bezeugt durch ihren gemeinschaftlichen Gebrauch die gesammte Literatur seit alter Zeit.

I. גדולה und שררה.

In einem Ausspruch Jehuda b. Tabbai's — nach Anderen Josua b. Perachja's oder Josua b. Kapsai's [1]) — daß er sich stets von Aemtern fern gehalten, erscheint שאכנס לגדולה gleichbedeutend mit בורח מן השררה. Was Ofan בירור [2]) nennt בגאוה ושררה heißt im Ofan עיזוז [3]): בגדולה וגאוה. Auch die Hechalot (c. 3. 13. 16. 18) verbinden גאוה mit שררה. Raschi Kohelet 6, 9. 10. Abenesra Kohelet 7, 3, die Herzenspflichten (3, 5. 6, 10. 9, 4) verbinden שררה וגדולה. Berachja Nakdan Fuchsfabeln § 96: „die Herrschaft (והשררה) flieht den Ansehn (גדולה) Suchenden." Abraham des Maimonides Sohn schreibt an Joseph b. Gerschom: Die Ansehn lieben und nach Herrschaft laufen." Menachem Meiri [4]) schreibt: לך יאתה גדולה ושררה.

II. גדולה und כבוד.

גֹּדֶל gleichbedeutend mit כבוד hat bereits Deuter. 32, 3 (vgl. paläst. Targum und Abenesra z. St.), mit welchen Worten auch das תנו כבוד לתורה (Siddur Amram f. 24, vgl. Tr. Soferim 14, 11) verbunden wird. גדל und כבוד als sinnverwandte verbinden Deut. 5, 21, Ezech. 31, 18. גדולה und כבוד zusammen haben Abot c. 6, die Jozer אהלל von Binjamin und ארון von Amitai, das Buch תקון מדות 1, 2. Hadasi c. 129, Rokeach 1 b, Mordechai b. Schabtai (Sel. מקצר רוח). In den Hechalot [5]) wird dem Verlangen כבוד zu erblicken mit ותראה בגדולתו genügt. Die Titulatur כבוד גדולת war im Orient gebräuchlich. Hierher gehört auch יקר, das aramäisch כבוד bedeutet und in diesem Sinne bereits in den jüngeren biblischen Schriften sich findet; daher beide Wörter gleichbedeutend in der Neujahrs-Tefilla, verbunden in Midrasch Tadsche c. 12, Einheitsgesang Tag 5; יְקָר כבוד

---

1) j. Pesachim 6, 1. Menachot 109 b. Abot R. Natan c. 10 Ende.
2) s. Literaturg. d. syn. Poesie S. 122 N. 9.
3) Das. S. 467 N. 3.
4) Hechaluz Jahrg. 7 S. 115 unten.
5) Amram's Siddur Th. 1. f. 13.

haben Meir b. Isaac (Jozer את השם) und Sebadja (Selicha אכ). גדולה mit יקר verbinden Buch Esther und לאל אשר שבת; mit beiden verbindet noch כבוד das Schreiben N. 24 (S. 68) in der Sammlung Minchat Kenaot.

III. שררה und כבוד.

Aramäisch verbindet beide schon Buch Daniel 7, 14: שלטן ויקר. Aus dem Mittelalter sind beispielsweise anzuführen: Der Abot-Commentar c. 6, Bechai im Commentar zu Abschnitt קרח und Buche כד הקמח f. 81a, Nissim aus Marseille im Vortrag über Ruth [1]), Josua ibn Schoaib a. a. O. f. 62d, daß die Gefahr der Ehrsucht in dem Jagen nach Herrschaft besteht. Obadia Sforno im Commentar zu Abot c. 4, daß Herrschaft und Ehre eitle Güter seien. „Der Glanz des Regenbogens, bemerkt Joseph del Medigo [2]), verfolgt den Fliehenden und flieht den, welcher ihm nachläuft, ähnlich wie es mit Ehre und Herrschaft geschieht." Das Jagen nach beiden hat auch in dem Zuchtspiegel (Buchstabe כ) und einem neuern Sündenbekenntnisse [3]) einen Platz gefunden.

Der sittliche Kern in all diesen Lehren und Aussprüchen heißt demnach: Laufe Aemtern und Auszeichnungen nicht nach, und hast du sie, überhebe dich nicht, denn Sturz folgt dem Hochmuth; fliehe Macht und Ehrsucht, denn wahre Ehre folgt nur der Demuth. Aus dem bürgerlichen wie aus dem nationalen Leben Israels sind diese Lehren hervorgegangen und sind aufbewahrt in einem Demuth preisenden, Hochmuth verurtheilenden Schriftthum, das von Moses Amramssohn bis Moses Mendelssohn reicht.

Nachtrag.

1) שררה und גדולה.

Raschi Jes. 9, 6. 61, 1. Zachar. 4, 7. Ps. 90, 10. 105, 15.

Jos. Migasch Rga. N. 8. Bei Maimonides (Abschnitt Sanhedrin c. 17 §§ 8 und 9) steht parallel חוזר לגדולתו mit חוזר

---

[1]) Hechaluz Jahrg. 7 S. 144.

[2]) מעין גנים S. 56.

[3]) כף אחת f. 109a.

לשררותו. In den Hechalot (2, 3. 12, 4. 16, 3. 18, 3. 20, 3. 24, 1) und Akiba's Alfabet S. 49, daher in האדרת והאמונה gleich den Ofan בירור und עיזוז wird Erhabenheit (גאוה) bald mit גדולה bald mit שררה verbunden.

2) גדולה und כבוד.

Tanchuma כה 3 a, תרומה Anf., בהעלותך 65 a.

Bamidbar rabba 265 c und bei Nachmanides zu Numer. 1, 46. Tod Mose's S. 124. Frz. Aboda אתה כוננת.

Josippon S. 37, 404 unt. und 517.

Nissim מפתח 25 a. Raschi Numer. 11, 16. Deut. 29, 3. Hadasi c. 313 und sonst.

Cusari S. 3 und 21. Saadia's Glaubenswerk Abschn. 8. Buch d. Frommen §. 15.

Die Hechalot bei Amram's Siddur f. 13. Das große Rasiel 17 b. Mordechai b. Schabtai Sel. מקצר רוח.. Kalonymos אבן בחן Ende.

כבוד und גֹדֶל, fast nur als göttliche Eigenschaften aufgefaßt, werden ebenfalls verbunden, z. B. von Salomo babli (Aboda Strofe 51), Mose b. Binjamin N. 19, Jehuda halevi (Diwan 83, roman. Machsor 98 a) u. A.

יקר וגדולה hat Josippon S. 505; יקר noch mit jenen beiden verbunden findet sich im Gebet לאל אשר שבת span. Recension, Perlenschnur §. 43 und More B. 1 c. 20.

3) שררה und כבוד.

Jelamdenu bei Jalkut Numer. 752 f. 230 d. Baraita Samuel c. 9 [wofür גדולה Rasiel 17 b s. oben].

Tobia K. (Pinsker לקוטי S. 150). Buch der Frommen § 764. Binjamin Rofe in שערי עץ חיים Buchst. כ. Abuab Leuchter c. 1.

כבוד ועוצם וגדולה als gleichartig hat Parchon's Wörterbuch v. גדל. Man beachte auch die Stelle in dem poetischen אין לפעמה: „Hab' ich die Herrschaft nicht, was soll mir Ansehn und Ehre?“

Berichtigungen zu B. 6 S. 307.

Z. 1 lies: findet sich bereits ... zur Geschichte S. 33 u. 205.
Z. 5 statt der lies des.
Z. 12 statt einer lies meiner.
Z. 16 statt 64 lies 68.
Z. 24 statt Anweisung lies Hinweisung.

Zusätze zu Zunz Analekten Nr. 10.

S. 192 unten. קתב hat auch cod. Paris 750 vom J. 1406.

S. 193. Schon R. Jacob Tam nennt sich ליעקב תולעת ולא איש (Dunasch S. 98); תולעת יעקב zeichnen auch Jacob Chabib (En Jacob, Tr. Berachot c. 9 f. 43 b) und Jacob Emden (תורת הקנאות).

S. 193 Anm. 7 st. Jos. l. Isaak.

S. 194. ישב. Eine Unterschrift in Chajim Or sarua Rga. N. 115 lautet: משה בן הר״ר ברוך ישב. Vielleicht in יהי שלום בחילו nach Ps. 122, 7 oder in יבלו שניהם בנעימים nach Hiob 36, 11 aufzulösen. Liest man רשב, so könnte רכב שמים בעזרו (Deut. 33, 26) gemeint sein. Vgl. aber zur Geschichte S. 347.

S. 194. Menachem b. Binjamin A. 1316 zeichnet ישלם (Steinschneider über de Rossi's Mss. S. 22): ob dieselbe Chiffer in cod. Paris 1221 vorkommt? ישל in cod. Paris 1225 ist יהי שמו לעולם Ps. 72, 17.

S. 195 N. 7 ist hinzuzufügen: im J. 1702 in Prag.

S. 195 N. 9. Elasar מזיא aus Worms lebte A. 1587 (Perles Gesch. der Juden in Posen S. 41).

Im Verzeichnisse der hebr. Mss. in Wien S. 161 kommt לרמורע vor, was noch an Ort und Stelle der Untersuchung bedarf.

III.

Der Stamm Benjamin.

„Die Stellung Benjamin's in der h. Sch. und namentlich zu Joseph und Juda verdient noch sehr eine kritisch-historische Betrachtung." Mit diesen Worten habe ich im März 1866 eine Anmerkung (diese Zeitschr. Bd. IV S. 100 f.) geschlossen, in welcher die Wahrscheinlichkeit besprochen wurde, daß es Ps. 78, 67 ursprünglich gelautet habe: den Stamm Benjamin's hat Er nicht (für die Dauer) erwählt, daß diese Lesart wohl noch dem Sifre (Deuteron. § 352) bekannt gewesen*), jedoch schon in alter Zeit,

*) Ich möchte vermuthen, daß auch dem Bereschith rabba c. 70 diese LA. noch bekannt gewesen. Dieser deutet dort die Bezeichnung der Rahel als der „kleinen" dahin, daß sie klein, von kurzer Dauer gewesen in den ihr ge-

weil eine Zurücksetzung Benjamin's enthaltend, das sich doch mit dem herrschenden Juda innigst vereinigt hatte, unangenehm berührt und man dafür „Ephraim" gesetzt habe. Doch ist die sehr interessante Geschichte dieses Stammes noch nicht geschrieben, nur eine beachtenswerthe Bemerkung ist unterdessen gemacht worden; versuchen wir eine kurze Skizzirung dieser Geschichte.

Benjamin ist der jüngste der Stämme, er hat sich am Spätesten zu einer Einheit gestaltet, am Spätesten seine Selbstständigkeit errungen und sich einen Landbesitz erworben, und zwar in Mitten der beiden mächtigen Stämme Joseph (Ephraim) und Juda. Joseph liebt ihn zärtlich, er betrachtet ihn als Glied seines eigenen Körpers, er ist der jüngere Sohn auch seiner „Mutter", und diese nennt ihn daher: Ben-Oni, Sohn meiner Kraft**). Nicht minder schützt ihn Juda, wenn ihm Gefahr droht, etwa auch gegen Vergewaltigung von Seiten Ephraim's; als seinen nördlichen, ihm rechts liegenden Gränznachbar nennt ihn Juda oder der gemeinsame Vater Jakob: Benjamin, den rechtseitigen Sohn. Er schließt sich zuerst offenbar eng an Joseph an, er lagert bei Ephraim und Manasse (4 Mos. 2, 22), wird daher auch unmittelbar nach ihnen gezählt (das. 1, 36), und das Opfer seines Stammesfürsten zur Weihe der Stiftshütte folgt auf das der Fürsten jener zwei Stämme (das. 7, 60). Da ist er noch der am Wenigsten zahlreiche Stamm — mit Ausnahme Manasse's —, erst später (das. Cap. 26), wie es scheint, ist er herangewachsen und überragt nicht blos die frühzeitig untergegangenen Stämme Ruben, Simeon, Gad, sondern auch Ephraim.

Die Eifersucht der Stämme unter einander, welche nur ungern, nur der augenblicklichen Noth gehorchend eine straffere Einheit sich gefallen lassen und sich einem Oberhaupte fügen, wird gesteigert durch das Gelüste der zwei mächtigen Stämme, Ephraim und Juda, die Hegemonie zu erringen. So bedeutend Juda ist und so wenig es sich je unter Ephraim beugt, so gelingt es doch diesem zuerst, sich die Anerkennung der meisten Stämme zu erwerben; es

währten Gaben, so habe die Macht Josephs und Saul's wie die Weihe Siloh's nur vorübergehend bestanden; wenn der Midrasch nun dafür unsern V. zum Belege bringt, so würde Saul in demselben nicht erwähnt sein, wenn er nicht „Benjamin" gelesen hätte.

*) און und אָוֶן heißt immer: Kraft, nur oft in schlechter Bedeutung: Gewaltthat, Frevel.

steht an Ansehen voran, während Juda sich mehr auf sein eigenes Gebiet zurückzieht. Dennoch bleibt die Furcht einer gänzlichen Unterjochung unter den einen oder den andern übermächtigen Stamm, und als die Noth ein engeres Zusammenschaaren immer mehr gebot, da glaubte man eine glückliche Auskunft zu finden, indem man weder den einen noch den andern an die Spitze stellte, sondern einem kleinen, keinen Argwohn begünstigenden Stamm die Führerschaft übergab, dem Stamme Benjamin, man erwählte Saul zum Könige. Doch lehrte auch hier die Erfahrung, daß in einem solchen lockern Staatsverbande der Fürst sich nur aufrecht zu erhalten vermag, wenn er eine eigene bedeutende Hausmacht besitzt, auf die er sich stützen kann. Saul, einem kleinen Stamm angehörig, wurde alsbald gering geachtet, verächtlich wendete man sich von ihm mit dem Rufe: was kann der uns helfen? So konnte denn Saul trotz seinem persönlichen Muthe, trotz seiner ernsten Sorgfalt für die Sicherung des Reiches und manchem glücklichen Erfolge dennoch seine Herrschaft nicht genügend befestigen; auch die Liebe des Volkes im Allgemeinen zu dem schönen, kräftigen und dabei milden Mann konnte ihn gegen das Uebelwollen Juda's nicht halten. Dieses mochte in seiner stolzen Unabhängigkeit die Obmacht Benjamin's umsoweniger anerkennen, als es in ihm blos einen vorgeschobenen Posten Ephraim's sah. Den Saul umlauerte die Mißdeutung, Verdächtigung seiner Maßregeln, Verkleinerung seiner Person und seiner Erfolge, und wo ein großes Werk vollbracht ward, da eignete sich Juda mit seinen Myriaden das größere Verdienst zu und stellte Saul mit seinen Tausenden in den Schatten.*) Die Geschichte Saul's und David's, wie sie uns berichtet

*) Die Worte des alten Volksgesanges 1. Sam. 18, 7: הכה שאול באלפו ודוד ברבבתיו — die noch zwei Mal (21, 12. 29, 5) wiederholt werden — werden gemeinhin aufgefaßt: Saul hat Tausende, David Zehntausende geschlagen. Schon das Suffix „seine T., seine Z.“ spricht gegen diese Auffassung, und die alten Uebersetzer lassen wirklich dasselbe weg. Aber noch mehr spricht dagegen die hier ganz unpassende Construction des הכה mit ב. Dieses Verbum wird nämlich in der Bed.: schlagen, erschlagen, durchgehends mit dem Acc. verbunden, nur dann folgt ב, wenn es heißt: in einer größeren Masse eine gewisse Anzahl erschlagen, unter ihnen schlagen (4 Mos. 22, 6. 33, 4. 1 Sam. 6, 19. 18, 27. 23, 2. 2 Sam. 5, 24. 8, 5. 23, 10. 24, 17. 1. Kön. 20, 21. 2 Kön. 19, 35. Esth. 9, 8. 2 Chr. 28, 17), daher ויך בהם מכה, er richtete unter ihnen eine Niederlage an (1 Sam. 19, 8. 23, 5. 2 Chr. 13, 18. 28, 5) und beim Chronisten

wird, ist die Geschichte zweier mit einander ringenden Stämme, die in die engen Verhältnisse zweier Individuen eingezwängt wird, noch dabei nach der Färbung, welche die geschichtliche Ueberlieferung und Darstellung unter dem Einflusse des siegenden Juda gewonnen. Der böse Geist, welcher Saul schreckte und ihn in Trübsinn warf, das war das seine Stellung untergrabende Juda, es zettelte Aufstände an, entzog ihm des Volkes Vertrauen und dessen nothwendige Bereitwilligkeit, seine Unternehmungen zu unterstützen, und

---

in gleichem Sinne übertragen auf einen König, der an der Stelle des Volkes steht, an ihm schlagen, d. h. seinem Volke Niederlagen beibringen (2 Chr. 28, 5. 23). Wenn es 1 Sam. 18, 11 von Saul heißt, daß er gedacht: ich will David und die Wand schlagen, und da אכה בדוד ובקיר steht, so ist die Partikel durch die Zusammenstellung der beiden ungleichartigen Objeete gerechtfertigt, indem sie bedeutet, daß er mit seiner Lanze durch beide schlagen, sie beide durchbohren wolle. In unserem Volksgesange könnte nun der Sinn blos sein: Saul hat unter Tausenden, David unter Myriaden eine Anzahl erschlagen, eine Niederlage angerichtet. Da würde nun aber das Suffix erst recht unpassend sein, da ja die Tausende und Myriaden nicht sämmtlich von dem Sieger erschlagen worden, also auch nicht in diesem Sinne die seinigen genannt werden können. Aber auch die ganze Pointe wäre nun abgestumpft; denn der Sinn soll ja sein, David habe größere Massen als Saul niedergeschlagen, was damit gar nicht klar hervorgehoben wird, daß jener in einem größeren, dieser in einem kleineren Heere ein Blutbad angerichtet. — Es ist demnach offenbar, daß das Beth hier das instrumentale ist, das Werkzeug, vermittelst dessen, mit dem geschlagen wird, also Saul vermittelst seiner Tausende, der kleineren, David vermittelst der größeren ihn begleitenden Schaaren. Das war allerdings in den damaligen Zeiten des so sehr gelockerten Heerbannes ein hoher Ruhm für einen Führer, eine zahlreiche bewährte Schaar von Kriegern dauernd an sich gefesselt zu haben, und so wurde dem David, dem Stamme Juda dieser Ruhm und der größere Antheil an allen siegreichen Erfolgen beigelegt. — Die Schwierigkeit der Construction fühlt David Kimchi sehr richtig, will aber neben dem Gesetze des Sprachgebrauches dennoch den herkömmlich angenommenen Sinn beibehalten, was ihn zu Künstlichkeiten zwingt. So erklärt er zuerst, Saul habe Tausende, David Myriaden unter den Philistern geschlagen; diese Deutung, bei welcher gerade das Nomen zur Partikel fehlen und diese einem ganz andern sich verwirrend anfügen würde, genügt ihm mit Recht nicht, und er sieht sich zu der zweiten allein richtigen Erklärung gedrängt: mit seinen Tausenden und mit seinen Myriaden (עם), wendet aber den Sinn so, als solle gesagt werden, Saul habe allein so viele Philister erschlagen, als hätte er Tausende und David, als hätte er Myriaden um sich gehabt. Alle diese Nothbehelfe fallen bei unserer Auffassung weg.

führte ihn endlich der Verzweiflung und dem Selbstmord in die Arme.

Juda gelangte zu seinem Ziele. Wohl mag mit Recht bezweifelt werden, ob die einheitliche Organisation unter David und Salomo soweit gediehen war, wie die officielle jüdische Geschichtsschreibung sie uns darstellt. Die Aufstände, die sie uns selbst als aus David's eigenem Hause ausbrechend berichtet, waren sicher noch mehr als bloße Familien- und Palastintriguen, es waren Partei- und Stammeskämpfe. Ephraim hatte sich gewiß nicht gutwillig untergeordnet, sich vielmehr grollend ferngehalten, bis der gelegene Zeitpunkt kam, um sich wieder emporzuschwingen. Dennoch hatte nun Juda anerkannt die Führerschaft und Benjamin mußte von der Höhe, die es eine kurze Zeit eingenommen, herabsteigen. Es that Dies nicht leichten Kaufes. Auch als Juda sich förmlich losgesagt, suchte Benjamin noch die Herrschaft über die andern Stämme festzuhalten; allein ehrgeizige Krieger, bisher die Stützen des regierenden Hauses, wandten sich verrätherisch der nun auftretenden Macht zu, List und Gewalt zertrümmerten den kümmerlichen Rest der untergehenden Macht gänzlich. Damit war jedoch das Volk Benjamin's noch nicht beruhigt, und so oft in Juda, im David'schen Hause, die Flammen der Zwietracht loderten, brach der verborgene Groll in Benjamin aus und schürte die Flamme. Das bezeugen Sime'i ben Gera und Seba ben Bichri.

Die Eifersucht Ephraim's lauerte schon unter David und Salomo auf eine günstige Gelegenheit, das lockere Einheitsband, das Juda mit den übrigen Stämmen umschlang, gänzlich zu lösen. Die Kriege David's, die Prachtentfaltung Salomo's blendeten das Volk, gaben seiner Eitelkeit Nahrung und ließen es an Juda und seinem Königshause festhalten, wenn auch hie und da sich Unzufriedenheit über den Steuerdruck an Gut und Blut regte. Allein nach Salomo's Tode brach dieser Unmuth in hellen Flammen des Aufruhrs aus, und der knabenhafte Trotz von Salomo's Sohne führte zu gänzlichem dauerndem Abfalle. Ephraim trat wieder an die Spitze der Stämme, Juda war auf sich selbst beschränkt. Auf wessen Seite war nun Benjamin getreten? Seine Lage war, sobald die beiden gegen einander in Kampf geriethen — und solcher war zwischen ihnen lange Zeit dauernd, offen oder heimlich — sehr schwierig; als der in der Mitte liegende Stamm, war es alsbald dem ersten Anpralle des Gegners ausgesetzt, es war

gezwungen, sich ernstlich für den Einen oder den Andern zu erklären. Hören wir auf die Berichte der offiziellen Geschichtsschreiber, so hatte Benjamin, sobald die Theilung eingetreten, sich aufs Engste an Juda angeschlossen (1 Kön. 12, 21 und sonst) und blieb ihm unverbrüchlich anhänglich. Ist jedoch eine so plötzliche Umwandlung der Gesinnung denkbar? Sollte die Heimtücke Salomo's, mit der er das blutige Vermächtniß David's gegen Sime'i ben Gera vollzogen (1 Kön. 2, 8 f. 3, 36 ff.), wirklich so schnell in dessen Stamme sich aus der Erinnerung verwischt haben? Wir halten es dem natürlichen Gange der Ereignisse weit entsprechender anzunehmen, daß Benjamin Anfangs zum Reiche Ephraim gehalten habe, und erst allmälig, als dieses dem Zerfalle immer mehr entgegen ging, während Juda sich consolidirte, zu diesem übertrat. In der That scheint auch der Prophet Hosea (5, 5 ff) Benjamin als Vorhut Ephraim's zu betrachten und es nicht mit Juda, das freilich „die Gränzen zu verrücken" gelüstete, vereint zu kennen. Auch der Sänger des Ps. 80, der blos vom Reiche Josephs spricht (V. 2), nennt Benjamin zwischen Ephraim und Manasse (V. 3).*) Freilich die späteren Erzähler, welche im Interesse Juda's schrieben, zogen es vor, das nun mit Juda engvereinte Benjamin als alten treuen Bundesgenossen zu schildern, die alten Kämpfe zu verschütten, vielmehr einen ewigen Frieden rückwärts zu schließen. Wenn Dies dem Interesse späterer Zustände entsprach, so war diese Stimmung in Juda, so lange Benjamin entweder als offenen Gegner oder als unzuverlässig Schwankenden sich bewies, gewiß nicht vorherrschend, vielmehr mußte der Groll gerade gegen den nächsten Gränznachbar um so bitterer sein. Und dieser bricht —

*) Es mag auch sein, daß selbst unser Geschichtsbuch der Könige ursprünglich Benjamin nicht als mit Juda alsbald verbunden erwähnt hat und erst eine spätere Umarbeitung es eingeschoben; eine Andeutung dafür giebt der Vers 12, 20, welcher deutlich aussagt: „dem Hause David hing nur der Stamm Juda allein an', ohne Benjamin's zu gedenken, gerade an einer Stelle, wo es auf eine genaue Angabe sehr ankam. Wirklich hinderte den Chronisten diese Abgränzung Juda's auf sich allein mit Ausschließung Benjamin's, und er läßt den ganzen Vers zurück, während er an dem unbestimmteren Ausdrucke in V. 17, der jedoch von demselben Standpunkte aufzufassen ist, keinen Anstoß nimmt und ihn wiedergiebt. Auch die 70 fühlen den Widerspruch und holen ohne Weiteres nach, was die Umarbeitung unterlassen hatte, indem sie in V. 20 die Worte „und Benjamin" einfügen, hingegen V. 17 unübersetzt lassen.

und das ist eben die einsichtsvolle kritische Entdeckung, welche in neuerer Zeit gemacht worden *) — in einer Darstellung aus jener Zeit mit aller Gehässigkeit hervor. In der Geschichte über „das Kebsweib in Gibea", welche dem Buche der Richter angehängt ist (Cap. 19 ff.), wird der Stamm Benjamin als entmenscht, als aller Bundestreue spottend, als von Rechts wegen dem Verderben geweiht dargestellt, und auch dessen Anhänger, die Jabesch-Gileaditen, welche einst die Leichen Sauls und der Seinigen ehrenvoll bestatteten, werden mit dem Brandmal des Bundesbruches belegt.

Je mehr jedoch Ephraim nach Außen an Kraft und Ansehen Einbuße erlitt, nach Innen sich auflöste und seinem Berufe untreu wurde, umsomehr bewährte Juda, das sich im Gegentheil zu immer strafferer und kräftigerer Einheit zusammenzog und in großartigem Aufschwunge sich religiös verjüngte, seine Anziehungskraft auf die Stämme, welche nach Rettung ausschauten, zumal auf den nächsten Nachbar Benjamin. Von nun an — vielleicht beginnt diese Periode mit Aßa, von dem berichtet wird (15, 22), daß er Gibea Benjamin's wieder herstellte — schließt sich Benjamin an Juda an, das Bündniß wird immer enger, die alte Feindschaft entschwindet der Erinnerung, man betrachtet sich als von jeher treu verbündet, und als Ephraim's Reich fällt, erhält sich Benjamin als geeint mit Juda.

Auch das Reich Juda, das Benjamin einschloß, unterliegt der Uebermacht der Babylonier, sie wandern zusammen in's Exil und kehren auch von dort gemeinsam zurück. Wiederum bilden sie eine geschlossene Einheit und weisen die Ueberreste aus dem Reiche Ephraim, die sich ihnen anschließen wollen, hartnäckig zurück. Die neu gestalteten Zustände lassen auch die alte Zeit in anderem Lichte erscheinen, und namentlich faßt der Chronist die ganze alte Geschichte nach seinen, der damaligen Zeit angehörigen Anschauungen auf und stellt sie also dar. So verlegt er denn auch den engen Anschluß Benjamin's an Juda in noch weit frühere Zeit als selbst die Verf. der Bücher Samuel und Könige. Er läßt noch bei Lebzeiten Saul's, als David noch zu Ziklag sich vor Saul zurückge-

*) Vgl. F. Lt. in der „Gegenwart", Berlin 1867 N. 28 und 29. Neuerdings hat Güdemann ganz stillschweigend diese Ansicht reproducirt im Augusthefte der Grätz'schen Monatsschrift, vgl. „Neuzeit" N. 34: Zusammentreffen oder — Plagiat?

zogen, dorthin eine große Anzahl tapferer Schaaren „von den Brüdern Saul's, von Benjamin“ zu ihm huldigend übertreten (1 Chr. 12, 2 ff., vgl. V. 16. 29). Er scheint auch dem Stamme Benjamin, als dem eigentlichen Erbberechtigten des jerusalemischen Heiligthums, eine gewisse priesterliche Würde beizulegen. Bei der sündhaften Zählung, die Joab widerwillig auf das Geheiß David's vollzogen, berichtet er, habe Joab dieselbe doch jedenfalls bei Levi und desgleichen bei Benjamin unterlassen (21, 6). Er läßt durch Rehabeam bereits neue Festungen in Benjamin anlegen (2 Chr. 11, 11), was der Verf. des Königsbuches erst unter Aßa beginnen läßt. — Ebenso müssen die überkommenen Nationalschriften, hochverehrt als gerettete heilige Ueberreste aus der Vergangenheit, sich nun mannichfacher Ueberarbeitung in judäischem Sinne unterwerfen, auch die Stellen, welche Benjamin's Ehre verletzen konnten, mußten weichen.*) —

Im gerade entgegengesetzten Sinne mußten die Samaritaner, wie nun die Nachkommen aus dem Reiche Ephraim heißen, verfahren. Die heiligen Nationalschriften durften Nichts enthalten, was Juda's Uebergewicht bestätigen konnte. Alle Schriften neben dem Pentateuch, von denen die meisten starkjudäische Bestandtheile enthielten, wurden schlechtweg verworfen, nur der Pentateuch, als mosaischen Ursprunges, beibehalten. Aber auch er mußte sich eine Redaction in ephraimitischem Sinne gefallen lassen, das Juda Günstige wurde umgestaltet oder umgedeutet.**) Auch dem mit Juda engverbündeten Benjamin mußte die ihm erwiesene Ehre geschmälert werden. Fassen wir, mit Uebergehung zweifelhafterer und unbedeutenderer Aenderungen***), nur eine offenbar tendentiöse Correctur ins Auge. Benjamin wird im Segen Moses' (5 Mos. 33, 12) „der Liebling Gottes“ ידיד ה' genannt, und er heißt unzweifelhaft so als treuer Verbündeter Juda's, als der Stamm, in dessen Erbe eigentlich Jerusalem lag. Eine solche bevorzugende Bezeichnung mußte in dem Samaritaner arges Mißfallen erwecken; er zerstückt den „Liebling“ und macht daraus, sinnlos genug und zugleich ungrammatisch im Zusammenhange, „die Hand, die Hand“, יד יד, er läßt das alsbald folgende עליו zurück, und so lautet

*) Vgl. oben S. 284 und S. 289 Anm.

**) Vgl. Ztschr. der DMG. Bd. XX S. 157 ff.

***) Vgl. das. Bd. XXI. S. 279 ff.

der Satz: die Hand, die Hand Gottes schützt den ganzen Tag. Der Satz ist verstümmelt, was thuts? ist ja auch die Ehre Benjamin's zerpflückt.*)

Das ist in kurzen Zügen die Geschichte des Stammes Benjamin, sie ist zugleich die Geschichte der innern Stürme in dem alten Gesammt-Israel.

25. August.

---

*) Betrachten wir übrigens diesen Vers, nämlich den Spruch über Benjamin im Segen Moses', entsprechend den bisherigen Erörterungen, etwas genauer. Es ist eine sehr schöne Bemerkung Kohler's (Segen Jakobs S. 5), daß V. 11, Kraft im Kriege erflehend, sehr wenig für den in das priesterliche Gewand gehüllten Stamm Levi paßt, an dessen Ende er steht, hingegen gerade einen geeigneten Schluß für den Segen über Juda bildet. K. nimmt daher an, daß V. 7 und V. 10 zusammengehören, ersterer nach V. 10 stehen muß. Die Versetzung mag später vorgenommen worden sein, im Sinne des in der zweiten Tempelperiode herrschenden Priestergeschlechtes, und auf die Hasmonäerkämpfe bezieht den V. in der That das jerusalemische Thargum (Urschrift S. 479) und nach ihm Bereschith rabba c. 99, Schocher tob zu Ps. 67, Thanchuma zu Par. Wajechi, Raschi z. St. — Heben wir nun diese Versetzung auf, so schließt sich der Segen über Benjamin, ganz den politischen Zuständen angemessen, eng dem über Juda an, und zwar nicht blos der Reihenfolge nach, sondern auch in der Satzverbindung und dem Inhalte nach. Der Segen über Benjamin beginnt, abweichend von dem Segen über alle andern Stämme, ohne Verbindungswort „und" vor dem Stammesnamen und zeigt gerade damit, daß er gewissermaßen nur einen integrirenden Theil von dem Segen Juda's bildet (der nivellirende Samaritaner fügt irrig das Wav hinzu). Aber auch dem Sinne nach, glaube ich, ist Alles was von Benjamin gesagt ist, aufs Engste mit Juda verbunden; es muß nämlich übersetzt werden: „Zu Benjamin sprach er: Liebling Gottes! Er (Benjamin) ruht sicher bei ihm (bei Juda), (dieser) breitet Schutz aus über ihn (über Benj.) den ganzen Tag, und er (B.) wohnt zwischen seinen (Juda's) Schultern." Das ist die treffendste Schilderung Benjamin's seiner Lage und seiner Stellung nach zu der Zeit, welche dem Dichter vorschwebt.

IV.

Johannes Pfefferkorn. Ein Beitrag zur Geschichte der Juden und zur Charakteristik des Reuchlin'schen Streites.

Von Dr. Ludwig Geiger.

Die Geschichtsphilosophie hat es noch zu keiner rechten Gestaltung zu bringen vermocht. Die Philosophie arbeitet mit Ideen, die Geschichte mit Menschen, die Geschichtsphilosophie soll Beides in Einklang setzen, sie soll zeigen, wie die Ideen Eingang in die Menschen gefunden haben, wie sie durch die Menschen zu ihrer richtigen Ausprägung gekommen oder im Laufe ihrer Entwickelung gehemmt worden sind. Aber sie soll es nicht blos an Beispielen aufweisen, — das ist schon Aufgabe der Culturgeschichte: sie soll die Gesetzmäßigkeit der Ereignisse entdecken, sie soll auf die Frage: Warum? in dem Geschehenen die rechte Antwort geben.

Kein Theil der Geschichte der Menschheit ist gleichsam so prädestinirt zu geschichts-philosophischen Betrachtungen, wie die Geschichte der Juden. Da ist das Ganze wie ein ungelöstes Räthsel; und jedes Einzelne harrt hier der Erklärung. Es seien hauptsächlich nur zwei Punkte hervorgehoben: Das unerschütterte Fortbestehen des Judenthums und seiner Bekenner als einer geschlossenen Genossenschaft trotz aller Bedrückungen und Verfolgungen; und das trotz dieser Geschlossenheit mögliche und von Zeit zu Zeit wiederkehrende Loslösen einzelner Glieder von diesem Verbande, die dann ihre oft rastlose Thätigkeit dazu verwandten, ihren früheren Stammes- und Glaubensgenossen auf jede Weise zu schaden.

Auf Beides soll hier keine Antwort gegeben werden, aber beide Fragen drängen sich auch auf bei Betrachtung des kurzen Zeitabschnittes, der hier behandelt werden soll, bei Würdigung der Person, der die folgende Untersuchung gewidmet ist.

Die Bekanntschaft mit der Geschichte der Juden in Deutschland während dieser Zeit (Anfang des 16. Jahrhunderts) darf vorausgesetzt werden, ebenso die allgemeine Kenntniß von dem Kampfe gegen die Bücher der Juden, hauptsächlich den Talmud — ein Kampf, der dann von Juden aufgenommen ein Hauptcharakteristikum der ganzen folgenden Epoche jüdischer Geschichte von

Leon da Modena bis Sabbatai Zewi und seinen äußersten Ausläufern bildet.

Der Kampf wurde hervorgerufen durch Johannes Pfefferkorn, der vom Jahre 1507 an in Schriften und durch anderweitige Thätigkeit die Vernichtung der jüdischen Bücher herbeizuführen strebte; er wurde fallen gelassen, indem nach vielen eingeholten Gutachten, worunter auch das Reuchlin's, ein in dieser Sache erlassenes Schlußschreiben des Kaisers Maximilian an den Erzbischof Uriel von Mainz, das die Angelegenheit auf einem Reichstag zum Austrag zu bringen verhieß, nie seine Erledigung fand, und die Bücher, die nach anfänglicher Confiskation bereits wieder in die Hände der Juden gelangt waren, in ihrem ungestörten Besitze blieben. Er wurde zurückgedrängt in der Erinnerung durch den Reuchlin'schen Streit, hinter dem er auch seiner Bedeutung nach weit zurückblieb.[1])

Bleiben wir eine Weile bei dem äußeren Leben Pfefferkorn's stehen. Er war als Jude geboren. So lange er Jude war, führte er den Namen Joseph.[2]) Seinen Zunamen Pfefferkorn hat er ohne Zweifel bereits als Jude geführt und nicht erst bei seiner Taufe angenommen. Er erwähnt selbst einen Vetter gleichen Namens, Meir Pfefferkorn, von dem er sagt: „die Juden haben auch keinen solchen Hochgelehrten mehr," dessen wahre wissenschaftliche Bedeutung aber nicht so groß gewesen zu sein scheint.[3]) Von ihm will er in seiner Jugend unterrichtet worden sein. Auch sonst

---

[1]) Auf diese Ereignisse kann ich nicht weiter eingehen; für das Thatsächliche verweise ich auf Grätz, Geschichte der Juden, Band IX, S. 73—211, der vieles Neue zuerst ans Licht gestellt hat, aber die beiden Angelegenheiten in ungehöriger Weise verwirrt und im Einzelnen große Flüchtigkeit zeigt.

[2]) Anfang des Speculum adhortationis Judaicae: qui ex Judaismo cum diceretur Joseph...

[3]) Daß dieser — Grätz nennt ihn Noten S. XXI ohne Grund seinen Oheim — überhaupt existirt habe, dafür glaube ich, außer der von Grätz gebrachten Nachricht eine andere Notiz verwerthen zu können, in der auch das Zeitalter dieses Pfeff. durch Nebeneinanderstellung neben einen jüdischen Gelehrten aus dem Ende des 15. Jahrh. bestimmt wird. Denn so muß die Stelle erklärt werden, wie ich gegen Zunz glaube geltend machen zu dürfen, vgl. dessen Analekten in Geiger's wiss. Ztschr. f. jüd. Theologie 4. Bd. 1839 S. 202 u. A. 18.

findet sich unter den Juden der Name Pfefferkorn nicht allzu-selten.[1])

Von seinen Eltern wissen wir nichts, er erwähnt nur einmal, daß er der „eingeborne" Sohn derselben gewesen sei (s. u.)

Ueber den Ort, wo er geboren, hat er in seinen Schriften keine Angabe hinterlassen. Gewöhnlich wird nach einer Stelle der Dunkelmännerbriefe (I, 34) quando fuit adhuc Judaeus in Moravia angenommen, er sei in Mähren geboren. Doch wird das durch die Stelle noch gar nicht erwiesen, denn sie kann nur besagen, daß Pfefferkorn als Jude sich einige Zeit in Mähren aufgehalten habe. Grätz, der in dieser Stelle der gewöhnlichen Annahme folgt, will damit seine Hypothese in Einklang bringen, Pf. sei in Prag geboren, „weil Mähren und Böhmen damals fast nur ein Land bildeten", worauf ich des Näheren nicht einzugehen brauche.

Eine andere Vermuthung glaube ich aufstellen zu dürfen, daß Pf. aus Nürnberg stamme. Es findet sich nämlich in Nürnberg im J. 1386 ein Jude Pfefferkorn[2]) und da, soweit ich sehe, von diesem Jahre an bis zur endgültigen Vertreibung 1499, keine Verfolgung der Juden in Nürnberg stattgefunden hat, so ist kein Grund vorhanden, anzunehmen, daß sich im Laufe der Zeit der Name oder die Familie verloren haben sollte. Aber auch dafür, daß unser Pfefferkorn, und zwar als Jude in Nürnberg gelebt habe, besitzen wir ein urkundliches Zeugniß. Am 10. Sept. 1506 stellt der Rath der Stadt Nürnberg dem Pfefferkorn ein Zeugniß aus, daß er ihnen angezeigt habe, er sei mit seiner Frau zum christlichen Glauben übergetreten und daß er sich „vormals Erlichen zimlich Wesens gehalten hat."[3]) Darf ich die Combination weiterführen, so ist anzunehmen, daß Pfefferkorn 1499 mit den ausgewiesenen Juden aus Nürnberg zog und in dem nicht allzuweit gelegenen Städtchen Dachau Wohnung nahm. Auch darüber besitzen wir ein urkundliches Zeugniß. In einem Attest, das der Rath

---

[1]) Vgl. einige bei Grätz S. XXI; andere bei Zunz: Namen der Juden S. 68.

[2]) Hegel, Chroniken der deutschen Städte ꝛc. Nürnberg I, S. 122, bereits von Grätz angeführt, der aber fälschlich 1486 hat.

[3]) Pfefferkorns Streydtpuechlyn (1516) F. 1 b fg. eine sehr seltene Schrift, die nicht, wie Grätz meint, das Original zu Pfeff.'s defensio, (abgedruckt bei Böcking Hutt. opp. VI, p. 81—176) ist, sondern später als diese und die zu ihr gehörige deutsche Schrift die „Beschyrmung", erschien.

der Stadt Dachau ausstellte, 21. Jan. 1510, und das wir noch bei anderer Gelegenheit werden benutzen müssen, heißt es, daß Johannes Pfefferkorn „dieweilend er bey und neben uns zu Dachaw eyn jud gewest, Nachuolgend eyn Crist worden.“ [1]) Die letzten Worte könnten so verstanden werden, als hätte Pf. in Dachau die Taufe angenommen, doch braucht dies nicht nothwendig der Sinn der Worte zu sein, und Anderes spricht direkt dagegen; daß sein Uebertritt nicht in Nürnberg erfolgt sei, das beweist der oben besprochene Inhalt der Urkunde des Nürnberger Raths. Vielmehr ist seine Taufe in Köln vor sich gegangen. Das erfahren wir aus einer am 25. Aug. 1506 ausgestellten Urkunde des Pfalzgrafen Philipp, daß J. Pf. „von judischer plentheit zu christlichem glauben gekert den heyligen Tauff zu Colen angenomen.“ [2])

Dieselbe Urkunde giebt uns, wie wir bald sehen werden, auch einen Anhaltspunkt über den Zeitpunkt der Taufe. Denn ein bestimmtes Datum hat Pfefferkorn selbst dafür nicht angegeben. Freilich, daß er im J. 1502 noch Jude gewesen, sagt er selbst einmal: er habe das in dieses Jahr fallende Auftreten des Pseudomessias Ascher Lämmlein in Gemeinschaft mit den Juden (una vobiscum er redet die Juden an) erlebt.[3]) Dagegen scheint eine Aeußerung Reuchlin's zu sprechen [4]): „dann wie wol er (näml. Pfeff.) gern schreibt, da mit er als ein buchgremppler mög gelt uffbringen, so hat er doch wol X jar und so lang er crist gewesen ist....“, indeß zeigt gerade der Zusatz „und so lang“ (das „und“ steht natürlich in der Bedeutung von „oder“) deutlich, daß Reuchlin den Zeitpunkt der Taufe nicht genau kennt und sich mit einer ungefähren Angabe begnügt.

Aus den Angaben in Pfefferkorn's Schriften können wir den Zeitpunkt mit ziemlicher Sicherheit bestimmen. In seiner ersten 1507 erschienenen Schrift, in den verschiedenen ober-, niederdeutschen und lateinischen Ausgaben derselben, spricht er vom dritten Jahre seiner Taufe; in seinem „Judenfeind“, 1509, vom fünften Jahre „seiner

[1]) a. a. O. F. 4 b fg.

[2]) a. a. O. F. 2 a b.

[3]) specul. adhortationis B. col. 1 fg. Die deutsche Ausgabe der Schrift konnte ich nicht benutzen, ich citire nach der 1. lat., die ich, wie die meisten übrigen Schriften Pf.'s der Wolfenbüttler Bibl. verdanke. Die Stelle ist, freilich fehlerhaft genug, auch mitgetheilt bei Grätz, Noten S. XXXVI.

[4]) Augenspiegel 1511. Bl. XXXVII.

Wiedergeburt", und wenn auch andere Schriften, namentlich eine vom J. 1508 auch dieses als das dritte Jahr, seitdem er Christ geworden, bezeichnen und also auf 1506 hinweisen würde, und ein Buch von 1510 dieses Jahr sogar als das siebente seiner Wiedergeburt bezeichnen will, so können wir doch mit Sicherheit 1505, das mit den ältesten und meisten Nachrichten in Einklang steht, als das Jahr seiner Taufe annehmen. Das wird auch durch die oben angeführte Urkunde des Pfalzgrafen Philipp bestätigt, indem dieser (1506) von den „zweyen nechst verschenen jaren" spricht, in denen Pfeff. Christ geworden.[1])

Das Geburtsjahr Pfefferkorns erfahren wir nach geschehener Sicherstellung seines Taufjahres aus einer Angabe seines Lebensalters bei seiner Taufe: Nachdem Pfefferkorn ob den XXXVI in dem Judischen Irrthumb gewest,[2]) so daß er 1469 geboren ist.

Bei seiner Taufe war er verheirathet und hatte Kinder; er giebt selbst an: Gott habe ihm Gnade verliehen „daſſ er selb tzehend mit weyb vnd kynden auch andern frunden durch seyn zuraytzung den Judischen yrthumb verlassen."[3]) Ihretwegen, bemerkt er in seiner letzten Schrift gegen Reuchlin, wolle er den Schimpf, den dieser ihm angethan habe, nicht auf sich sitzen lassen.[4]) Seine Frau hieß Anna, wie aus der oben besprochenen Dachauer und Nürnberger Urkunde hervorgeht, ein Sohn von ihm Laurentius, dessen er in seiner letzten Schrift als eines magister in artibus Erwähnung thut, und der auch in spöttischer Weise in den Dunkelmännerbriefen (II, 18) vorkommt; über dessen und der anderen Kinder Schicksal sind wir aber nicht weiter unterrichtet.

Was Pfefferkorn als Jude gewesen, ist nicht ganz klar, Rabbiner schwerlich, sonst hätte er sich dessen wohl in seinen Schriften gerühmt, wie ein anderer Täufling jener Zeit, Viktor von Carben, dies niemals zu thun vergaß. In Pfefferkorns Schriften finde ich zwei Stellen, die schließen lassen, daß er als Jude auch Wucher

---

[1]) Was Pfeff. für ein Interesse daran gehabt, „das Jahr seiner Taufe geflissentlich ungenau anzugeben", wie Grätz, Noten S. XXIII vermuthet, dafür vermag ich auch nicht den mindesten Grund einzusehen.

[2]) Zu lob vnd eer . . . dem Käiser Maximilian . . . A. 3 b.

[3]) Zu lob vnd eer. a. a. O., eine ähnliche Stelle auch Handspiegel (1511) am Anfang.

[4]) Eyn mitleydliche claeg . . . gegen den vngetruwen Johan Reuchlin (1521) A 3 b.

getrieben habe: spec. adhort. Jud. (C 1 col. 3): et ego genere et natura Judaeus fui etiam in abusum harum rerum et negociorum lapsus hisque exercitus (vor dieser Stelle spricht er in vielen heftigen Worten über den Wucher der Juden) und Brandt Spiegel (E 3 a fg.) „Ist wol war, do jch ein jud was, do tatt ich wie andere, dann wer in der wüst wondt, der müst auch wüstlich leben." Ich weiß nicht, wie seine Gegner darauf verfielen, aus ihm einen Fleischer zu machen. Schon Reuchlin thut dies in einer 1512 erschienenen Schrift[1]) und die Dunkelmännerbriefe benutzten es, um einen schmutzigen Witz daran zu knüpfen.[2]) Jedenfalls ist er es nicht gewesen, in einer schon angeführten Urkunde bezeugt das der Rath der Stadt Dachau ausdrücklich. Ich lege auf diese an sich höchst unbedeutende Sache Gewicht, um schon hier die Art und Weise der gegnerischen Berichte über Pfefferkorn zu kennzeichnen. Pfefferkorn rühmt sich außerdem eines nicht geringen Ansehens unter seinen früheren Glaubensgenossen. Die Gegner hatten ihm vorgeworfen: er „sey ein unerlicher verloffener jud gewest"; er weist diesen Vorwurf zurück und bemerkt: „Das kan nit geseyn, dan.. menchmol haben mich die judischeit in yre geschefften zu kunigen vnd an fursten vnd heren vor eynen legaten vßgeschickt und almolst ein gut betruwen zu mir gehabt." [3]) Doch ist über dieses Verhältniß nichts weiter bekannt und ich kann den Werth oder Unwerth der Nachricht nicht constatiren: ihr ist, was immerhin bemerkt werden kann, von den Zeitgenossen wenigstens nicht widersprochen worden.

Was sein Leben und seine äußere Stellung nach seiner Taufe betrifft, so ist er wohl von 1505 oder 6 an bis zu seinem Lebensende, verschiedene Reisen abgerechnet, in Köln geblieben. Dafür spricht, daß fast alle seine späteren Schriften[4]) in Köln erschienen

[1]) Uebersetzung der lanx argentea des Rabi Joseph Hyssopaeus a 3b: bestiarum lanius ante, at nunc hominum christianorum laniator.

[2]) II, 25. Quia quando fuit Judaeus, fuit macellarius et macellarii communiter etiam factent.

[3]) Streydtpuechlyn F. 1b.

[4]) Mit alleiniger Ausnahme des Handspiegels, der zu Mainz gedruckt wurde, für den daher der Führer der Kölner Ortuin Gratius keine Verantwortung übernehmen will (Lamentationes obscurorum virorum an verschiedenen Stellen, namentlich p. 355 ed. Böcking, Leipzig 1864); die von einigen andern Schriften existirenden Nürnberger und Augsburger Ausgaben sind nur Nachdrucke nicht Originalien.

sind, und eine Unzahl Stellen der Dunkelmännerbriefe [1]) und anderer Werke aus jener Zeit; dagegen, so viel ich sehe, nichts. Er bekleidete dort von 1513 an — wenigstens wurde er am 1. Juni dieses Jahres vom Bürgermeister Cölns an den auf dem Reichstag von Worms weilenden Rentmeister Conrad von Schurenfelz dazu empfohlen [2]) — die Stelle eines Spitalmeisters, noch im Jahre 1521 war er auf diesem Posten:

Pfefferkorn wont an dem Rhein
Zu Cöllen meyster im Spital
Zu Recht will er steen überal. [3])

Von da an besitzen wir keine Nachricht mehr über ihn, wann er gestorben ist, wissen wir nicht. Um der Pflicht eines gewissenhaften Biographen ganz zu genügen, füge ich noch hinzu, daß Pf. im J. 1516 krank war. Das sagt er in seinem Streydtpuechlyn (am Ende): „In schwerer krankheit hab ich dyß puechlyn beschryben, in welcher krankheit ich noch vmbfangen bin."

Zu einer Beurtheilung und Würdigung seines Charakters und seiner Handlungsweise gehört aber, daß wir eine Reihe von Schmähungen und Vorwürfen betrachten, die ihm bereits von seinen Zeitgenossen entgegengeschleudert und von allen Späteren, die sich auf diese Zeugnisse stützten, ohne irgendwelche Prüfung nachgesprochen wurden. Darin sind alle Zeiten gleich. In dem Parteigetriebe sucht ein Jeder die Schattenseiten des Gegners auf; er begnügt sich nicht, die durch diesen verfochtene Meinung, die von ihm eingeschlagene Handlungsweise als unrecht zu bezeichnen, er bemüht sich auch, ihm anderweitige Vorwürfe anzuheften, von denen er überzeugt ist, sie werden ihn in den Augen der Urtheilsfähigen heruntersetzen. Auf diesem unrechten Wege mag er augenblicklichen Vortheil erringen, als Sieger aus dem Kampfe hervorgehen; vielleicht werden seine Zeitgenossen die Mittel billigen, wenn ihnen das Ziel, das erreicht werden sollte und erreicht worden ist, als unter allen Umständen erstrebenswerth erscheint. Aber es ist die Pflicht

[1]) So lassen diese (I, 34) den Ortuin Gratius einen Brief mit der Unterschrift versehen: Ex Colonia, e domo domini Johannis Pfefferkorn.

[2]) S. die Urkunde Streydtpuechlyn F. 3 b. 1514 bekleidete er die Stelle bereits (Sturmglock am Anfang).

[3]) Eyn mitleydliche claeg . . . am Schlusse.

der Geschichte, hier unbeirrt von dem Interesse der streitenden Parteien, das Wahre zu zeigen.

Es ist mit dieser unveräußerlichen, ich möchte sagen, heiligen Pflicht, deren Berechtigung — als wenn es eines solchen Nachweises überhaupt bedurft hätte — zuerst in großartigem Maßstabe von Lessing gezeigt worden ist, gerade in neuester Zeit ein häßliches Spiel getrieben worden. Man hat das Gute auf die Spitze getrieben, ja übertrieben, und hat mit sogenannten Rettungen Charaktere als glänzend und rein herzustellen versucht, deren dunkle Schwärze durch kein Reinigungsmittel abzuwaschen gelingen wird. Ich hoffe nicht diesem Vorwurf zu unterliegen. Es fällt mir nicht ein, Pfefferkorns ganzes Beginnen rechtfertigen zu wollen, im Gegentheil: ich verdamme das Unternehmen, ich verdamme die Mittel. Aber deswegen seinen Charakter mit den schwärzesten Farben zu malen, deswegen ihm Verbrechen anzudichten, die er nicht begangen hat, das entspricht der historischen Gerechtigkeit nicht. Wenn ein Urtheil über ihn an dieser Stelle abzugeben erlaubt ist, so kann man sagen: Er war ein Mensch, erfüllt von dem heftigsten Fanatismus. Er war zum Christenthume übergegangen, er versuchte durch Schriften und Ueberredung seine früheren Glaubensgenossen zu bekehren. Sein Plan gelang ihm nicht; durch Widerspruch gereizt wurde er heftig, schmähsüchtig und gewaltthätig. Er und seine ganze Partei — und Alles, was diese gethan hat, um die gesunde Culturentwickelung Deutschlands aufzuhalten, hat man gern ihm in die Schuhe schieben wollen — wurzelte noch in der alten Zeit, in den Anschauungen des geistesbefangenen Mittelalters, während der Geist sich nach einer neuen sehnte und mit Kraft zu ihr sich durchzuarbeiten verstand; er wollte den Geist unter das Alte knechten und fiel mit unter die Trümmer, die dieses begruben.

Die Vorwürfe die ihm gemacht wurden, sind enthalten in den Schriften seiner Gegner, hauptsächlich in den Dunkelmännerbriefen. Diese sind keine objektive Geschichtserzählung, sie sind eine satirische Schrift. Die Verfasser hatten es sich zur Aufgabe gesetzt, Pfefferkorns und seiner ganzen Partei Pläne zu vereiteln, ihn selbst in den Augen der Welt moralisch zu vernichten. Sie suchten alles auf, was dazu dienen konnte, sein früheres und jetziges Leben, seine Handlungsweise, seine Gesinnung zu verdächtigen, sie wollten es mit der Wahrheit nicht so genau nehmen. Die einzelnen An-

spielungen, die sie enthalten, mögen da immerhin auf wahre Ereignisse sich beziehen, aber sie verdrehen dieselben bis fast zur Unkenntlichkeit. Daher muß man in ihrer Benutzung als Quelle sehr vorsichtig sein. Freilich, was sie Pfefferkorn und seinem Anhang vorwerfen, wird zum Theil bestätigt, oder wenigstens wiederholt von dem wahrheitsliebenden Reuchlin, von dem dem Streite ziemlich fernstehenden Erasmus, von Ulrich von Hutten u. a. Aber alle diese Männer waren mehr oder weniger Partei. Ihr Meister und Freund war angegriffen, er sollte wie ein Ketzer behandelt und verurtheilt werden, da regte sich in ihnen der freie Geist der Opposition und schlug mit Keulenschlägen auf die gewaltthätige Hand, die ihn und mit ihm ganz Deutschland in die Verdummung zurückdrängen wollte. —

Aber auch ein anderer Umstand kommt in Betracht. Pfefferkorn war Jude. Allerdings; er hatte die Taufe angenommen, aber von seinem früheren Glauben klebte ihm bei seinen Zeitgenossen bis an sein Lebensende ein gewisses Odium an. Es ist doch zu bemerken, und wirft ein eigenthümliches Licht auf diese ganze Betrachtungsweise, daß Reuchlin in seinen Widerlegungen von ihm nie anders spricht, als von dem getauften Juden; daß Hutten sich damit tröstet, Deutschland habe nicht ein solches Unthier schaffen können, Deutschland habe nur den Ort dazu hergegeben, die Eltern seien Juden und er selbst es auch, wenn er gleich den unwürdigen Körper in die Taufe Christi getaucht hätte [1]); daß Erasmus ausruft, jetzt zeige sich dieser Mensch erst recht als Jude, der seinen Glaubensgenossen keinen besseren Dienst leisten konnte, als den Ueberläufer spielend, die christliche Sache den Feinden zu verrathen [2]); daß Pirckheimer den Reuchlin tadelt: Er habe durch seine Gegenschriften den Namen dieses Halbjuden den Späteren bekannt gemacht, dessen Andenken von dem Erdboden hätte vertilgt werden müssen.[3]) Auf den getauften Juden hat man Alles geschoben, was seiner Partei zum Vorwurf dienen sollte, wie die Partei ihrerseits Pfefferkorn vorschob, um die Schläge aufzufangen und zu erwidern, die von allen Seiten fielen.

---

[1]) Hutten Exclamatio in sceleratissimam J. Pepericorni vitam vv. 9—12. 15. 16. 18- 23 bei Böcking, Huttens Werke III, S. 345 ff.

[2]) An Pirckheimer Erasm. opp. ed. Lugd. Batav. III col. 268.

[3]) Epp. ill. vir. k. 3.

Die Partei schob ihrerseits Pfefferkorn vor. Dies giebt uns Veranlassung, einen Augenblick bei diesem Verhältniß Pfefferkorns und der Kölner stehen zu bleiben. Wieso Pf. in Beziehungen zu ihnen kam, wissen wir nicht. Freunde der Juden sind die Dominikaner wohl nie gewesen, daß sie besondere Feinde derselben waren, ist auch nicht bekannt. Sie haßten dieselben, wie damals in Deutschland Jeder, wie der h. Hieronymus es gelehrt und selbst Reuchlin als williger Schüler es aufgenommen hatte. Es ist daher kein Grund vorhanden, die Dominikaner als den aktiven Theil anzunehmen, als die, die Pfefferkorn veranlaßt hätten, gegen die Juden, besonders gegen ihre Bücher, aufzutreten. Das Gegentheil ist auch ganz natürlich: Pfefferkorn hatte den Eifer eines halbgebildeten Convertiten. Wie er in seinen zahlreichen Schriften das, was frühere Judenfeinde bereits ausgesprochen hatten, wiederholte, wie er die Fürsten ermahnte, die Juden von ihrem schädlichen Wucher abzubringen, zu niedrigen Beschäftigungen anzuhalten, zum Anhören von Predigten zu zwingen, und sie schließlich, wenn sie sich nicht bekehren wollten, zu vertreiben, so kehrte als caeterum censeo, aber als ureignes Produkt des Pfefferkornschen Geistes, immer der Rath wieder: Zuerst müssen die jüdischen Bücher, die Quelle aller Ketzerei, vernichtet werden.

Pfefferkorn hat die Dominikaner veranlaßt, als Schützer und Unterstützer seines Gedankens aufzutreten. Es mochte nicht übel für sie passen: sie waren die Ketzerrichter, so weit das christliche Bekenntniß reichte, nun nahmen sie auch eine solche Macht über die Juden in Anspruch. Pf. hat den Plan, den er einmal gefaßt, von dem ersten Jahre seines schriftstellerischen Auftretens an, 1507, bis zum Ende desselben, 1521, in einer großen Anzahl von Schriften ausgesprochen. Man hat früher allgemein behauptet, und man behauptet auch jetzt noch — am ausführlichsten, aber mit den ungenügendsten Gründen ist zuletzt diese Ansicht von Grätz vertheidigt worden — daß die Schriften, die unter Pfefferkorns Namen ausgegangen sind, nicht von ihm selbst herrühren, daß die Dominikaner ihn als ihr Werkzeug betrachteten, seinen Namen als Aushängeschild brauchten, unter dem sie Alles vorbrachten, was sie gegen Reuchlin, gegen die Humanisten, gegen die Juden zu sagen hatten. Dazu hat man, wie mir scheint, kein Recht gehabt. Ortuin Gratius veranstaltete eine Sammlung von Gutachten gegen den Augenspiegel, seinen Namen zeigen die Lamentationes obscurorum viro-

rum als Verfasser; die articuli sive propositiones gegen Reuchlin gab Arnold von Tungern heraus; Hochstraten zeigte seinen Namen auf seiner Apologia prima, auf der A. secunda, auf der Destructio Cabalae. Ein Grund, warum diese Führer ihren Namen nicht zu ihren Streitschriften hätten hergeben sollen, ist gar nicht einzusehen. Man thut ihnen zu viel Ehre an, wenn man meint, sie hätten sich bei ihren heftigsten und zugleich geistlosesten Productionen gescheut, mit demselben vor die Oeffentlichkeit zu treten. Im Gegentheil: sie fühlten sich ja als die Angegriffenen, als die Wächter der Kirche und des Glaubens, sie wollten die Ketzerei Anderer aufdecken und strafen, wie durften sie da ihren Namen verbergen?

Schon aus diesem allgemeinen Grunde würde ich keinen Anlaß sehen, die unter Pfefferkorns Namen ausgegangenen Schriften ihm abzusprechen. Aber das würde begreiflicherweise nicht ausreichen, falls, sei es für eine einzelne Schrift, sei es für mehrere, der Beweis geführt worden wäre, daß sie Pf. nicht zum Verfasser haben könnte. Sehen wir zu, so ist der Beweis für keine einzige geführt, ja nicht einmal zu führen versucht worden. Die Zeitgenossen haben direct nur eine einzige Schrift Pf. abgesprochen „die Sturmglock" und Wigand Wirth als Verfasser genannt, ohne daß man berechtigt ist, dieser durch kein genügendes Zeugniß gestützten vereinzelten Angabe der Dunkelmännerbriefe Beweiskraft beizulegen.[1])

Der einzige Grund, den man, ohne auf die einzelnen Schriften einzugehen, im Allgemeinen gegen Pfefferkorns Autorschaft geltend gemacht, und damit die Behauptung genügend gestützt zu haben gemeint hat, ist der von Pfeff.'s Unwissenheit, hauptsächlich im Lateinischen. Lassen wir die Richtigkeit derselben einstweilen dahingestellt — sie wird später zur Sprache kommen — so verhält sich es mit ihr so, daß sie für unsere Frage einen Ausschlag zu geben in keiner Weise geeignet sein kann. Das könnte höchstens dann der Fall

---

[1]) Die Stelle angeführt bei Grätz, Noten, S. XII, indessen ist daselbst tunc für das sinnlose hunc zu lesen. Ich habe die auch Grätz unbekannt gebliebene Schrift in der Sammlung des Geh. Rath Böcking gesehen, sie ist, wie es den Anschein hat, nur geschrieben, um das von der Pariser Univ. gegen Reuchlin gefällte Urtheil bekannt zu machen und bietet daher außer diesem nichts Neues. Grätz' Behauptung S. X, daß die Zeitgenossen auch den Handspiegel für nichtpfeff. erklärt hätten, ist durch nichts gerechtfertigt, sondern gerade das Gegentheil ist nachweislich, s. o. S. 298 A. 4.

sein, wenn Pfefferkorn'sche Schriften **nur** in lateinischer Fassung existirten. Solche giebt es aber außer einer in diesem Zusammenhang kaum der Erwähnung werthen, ein Blatt großen durchaus nicht. Vielmehr ist Alles, was wir von sogenannten lat. Schriften Pf.'s besitzen, nur Uebersetzung ursprünglich deutsch erschienener. Solche existiren von dem Judenspiegel, Judenbeichte, Osternbuch, Judenfeind, In lob vnd eer ... dem Kayser Maximilian, zwischen 1507 und 10 erschienenen, nur gegen die Juden, ihre Gebräuche und Bücher gerichteten Schriften; von den gegen Reuchlin verfaßten Streitschriften gibt es einzig und allein von der 1516 herausgegebenen, durch das Erscheinen der Dunkelmännerbriefe veranlaßten „Beschyrmung", eine Uebersetzung oder richtiger lateinische Ueberarbeitung. Alle übrigen: Handspiegel, Brandspiegel, Sturmglock, Streitbüchlein und Eine mitleidige Klage sind nur deutsch erschienen. Schon wenn man diese einfache Thatsache ins Auge faßt, wird die Grundlosigkeit der Behauptung klar: was unter Pfeff.'s Namen ausgegangen sei, sei nicht von ihm, sondern habe einen der Kölner zum Verfasser. Wie würden sie, die stets lateinisch zu schreiben gewohnt waren, in diesen Schriften gerade sich bequemt haben, die deutsche Sprache anzuwenden?

Doch wozu das Weitere? Hätten wir **nur** lateinische Schriften, so könnte von einer näheren Erörterung die Rede sein. Denn wie Pfeff. überhaupt kein Gelehrter war — prorsus idiota, wie ihn Erasmus einmal nennt, mag immerhin zu stark sein — so hat er auch kein lateinisch, das erste Erforderniß für einen Gelehrten der damaligen Zeit, verstanden. Darüber sind seine Zeitgenossen so ziemlich einig. Reuchlin spricht von ihm als dem wahnsinnigen und verderbten Menschen, dem Halbjuden zu Cöln, der in lateinischer Sprache durchaus nichts versteht [1]), und die Dunkelmännerbriefe bemerken, daß er nicht einmal das lateinische Alphabet kenne [2]). Wenn Reuchlin aber weiter geht und behauptet [3]): Der taufft jud wenet, ich sei als unverschempt wie er, dan er hat latinische bücher inn seinem namen und under seinem tittel lassen trucken und sagt darine, er hab sie gemacht und er kan doch kain latin," so schiebt er in seiner Heftigkeit dem Gegner Dinge unter, von denen dieser völlig freizusprechen ist, denn die lat. Schriften

[1]) Epp. ill. vir. v. 3 b.

[2]) vol. II, 7.

[3]) Augenspiegel fol. XXXVI a.

sind sämmtlich Uebersetzungen und bei solchen geschieht es doch noch heutzutage, daß man nur den Namen des Autors nennt, den des Uebersetzers verschweigt, ohne daß es Jemandem einfiele, dem Verfasser deswegen den Vorwurf ungebührlicher Anmaßung zu machen. Auch hat Pfefferkorn sich niemals gerühmt, der lateinischen Sprache kundig zu sein.

Auch im Hebräischen war er nichts weniger als ein Gelehrter, so ganz unwissend, wie Grätz (Noten S. XXII) ihn darzustellen sucht, war er indeß nicht. Er hat eben das Wissen eines gewöhnlichen Juden zur damaligen Zeit gehabt, und das, was Reuchlin über seine Kenntnisse mittheilt,[1]) berechtigt zu keiner weiter gehenden Behauptung. Ohne weiteres der Nachricht Pfefferkorns entgegenzutreten, er habe die Evangelien ins Hebräische übersetzt, dazu sehe ich keinen Grund;[2]) obgleich von dieser Uebersetzung freilich nichts auf uns gekommen ist.

Mehr als seinen geistigen Eigenschaften ist seinen moralischen vorgeworfen worden. Betrachten wir einiges Einzelne.

Schon seiner Taufe werden schlechte Motive unterzuschieben versucht. Nicht aus Liebe zum christlichen Glauben sei er übergetreten, sondern weil er geraubt und gestohlen hätte, und die Taufe für die bequemste Weise erachtete, sich der angedrohten Strafe von Seiten der Juden zu entziehen.[3]) Er habe, so wird näher ausgeführt, eine Frau ins Gesicht geschlagen und sich mit 200 Gulden, die er gestohlen, aus dem Staube gemacht.[4]) Derselbe Brief erzählt auch, es sei schon ein Galgen für ihn aufgerichtet gewesen; wie Pfeff. befreit worden, kann der Schreiber nicht angeben. Auch Reuchlin spielt darauf an, daß Pfeff.'s Vergangenheit nicht ganz fleckenlos sei.[5])

Gegen diese Vorwürfe hat Pfeff. sich vertheidigt. Er sei niemals vor Gericht gezogen worden; im Gegentheil habe er zwei Juden, die ihn durch den Vorwurf eines Diebstahls schänden wollten, vor Gericht ziehen lassen, wo sie bestraft worden seien. Beides könne er selbst mit einem Eid bekräftigen und rufe die Richter als

[1]) a. a. O. namentlich Bl. XL.

[2]) Vgl. Miscellen zur hebr. Bibliographie im Serapeum 1868, S. 194—197.

[3]) Epp. obsc. vir. I, 22 und II, 3.

[4]) a. a. O. I, 36.

[5]) Augenspiegel Bl. XXXV, vgl. auch das. A. 1b.

Zeugen dafür an.[1]) Will man das Zeugniß für lügenhaft erklären, so wäre man berechtigt, ebensogut jedem andern historischen Faktum seinen Glauben zu versagen. Aber unser Zeugniß wird ausdrücklich noch bestätigt durch die Urkunde des Dachauer Raths, daß „Pfefferkorn kaynerley diepstal und begreyffung der und ander thet wie berurt von niemantz überwunden worden", durch das Leumundszeugniß des Nürnberger Raths, das oben erwähnt wurde.[2])

Die Motive zu seinem Auftreten gegen die Juden hat man in seiner Geldgier gesucht. Die Juden sollten zu ihm kommen und ihm Geld anbieten, um dadurch die Erlaubniß auszuwirken, ihre Bücher behalten zu dürfen[3]) Diese Beschuldigung scheint ungerechtfertigt zu sein. Einmal hat Pfefferkorn selbst an vielen Stellen sich davon zu reinigen gesucht. In seinem Briefe an Geistliche und Weltliche[4]) spricht er von den Verfolgungen, die die Juden jetzt (Anfang 1510) gegen ihn anstellten, die nur eine Folge davon seien, daß „ich mich von innen nit haben lassen bekeren, und ire worte vernicht, und ire gaben veracht", und in seinem Handspiegel (E 4 b) bemerkt er, daß die Juden, wenn man sie auf ihr Gewissen fragen würde, eingestehen müßten: „wir haben an Pfefferkorn mit gelt unnd geschennck vil mal gesetzt, die er alle mal veracht und vernicht hat, und kein genade die wir an ime erlangen mogen." Andererseits müssen wir einfach die Lage der Dinge bedenken. Es ist ganz natürlich, daß die Juden, als das kaiserliche Mandat an sie erging, unweigerlich ihre Bücher auszuliefern, zu allen Mitteln der List und Schlauheit greifen mußten, da ihnen die Wege der Gewalt nicht offen standen. Was ist erklärlicher, als daß sie ihre Gegner durch Geld umzustimmen versucht haben sollten, was ihnen früher bei Plänen sie zu vertreiben oder ihnen ihr Hab und Gut zu nehmen, so oft gelungen war. Wäre Pfeff. nun wirklich der schmuzige, gemeine, ehr- und habsüchtige Mensch gewesen, wie ihn seine Gegner schildern, so könnte man sich gar keinen Grund denken, warum er diese Gaben und

[1]) Pepericorni defensio N. 2. Grätz IX, 75 hat den Sinn der Stelle durchaus verdreht.

[2]) o. S. 296.

[3]) Epp. obsc. vir. II, 7, auch Reuchlin Epp. ill. vir. p. 4 b.

[4]) Zur Orientirung vgl. Grätz Noten S. XIII fg., der aber einen überaus schlechten Abdruck giebt.

Geschenke nicht angenommen haben sollte und sich dadurch sein Schweigen hätte erkaufen lassen. Daß er dies nicht gethan, sondern die angefangene Sache mit allen Mitteln zu Ende zu führen versucht hat, zeigt, daß er aus Fanatismus gehandelt, den wir verdammen mögen, weil er sich verdammenswerther Mittel zur Erreichung eines für unsere Begriffe von Freiheit und Humanität verwerflichen Zweckes bediente, aber nicht aus Gewinnsucht, die sich kein anderes Ziel vorsteckt, als möglichst viel Geld auf die leichteste Weise zu erpressen.

An die Vorwürfe, daß unlautere Motive Pfefferkorn bestimmt hätten zum Christenthum überzutreten, daß ebenso unlautere Motive seine ganze Handlungsweise hervorgerufen und ihn in derselben bestärkt hätten, reiht sich der an, daß gleiche unreine Beweggründe ihn veranlassen könnten, auch den christlichen Glauben wieder zu verlassen. Daß er dies nicht gethan hat, bedarf wohl keines näheren Beweises; es ist durch seine Schriften und andere Zeugnisse genugsam dargethan, daß er bis zum Jahr 1521 als Christ gelebt hat. Schon Reuchlin sagt, daß er, bereits im Jahre 1509, in dieses fällt der Besuch Pf.'s bei ihm, von dem in der Stelle die Rede ist, nicht von der Aufrichtigkeit seines Christenthums überzeugt gewesen sei und ihn gewarnt habe, anders zu scheinen, als er im Innern sei.[1]) Auch die Dunkelmännerbriefe zweifeln sehr an der Aufrichtigkeit seines Christenthums; sie geben das mit immer neuen, mehr oder minder witzigen Bemerkungen zu erkennen.[2])

Diese Beschuldigung gegen Pf. wurde durch einen äußeren Umstand begünstigt, den die Humanisten nicht vorübergehen ließen, ohne ihn für ihre Zwecke gehörig ausgebeutet zu haben. Im J. 1514 wurde zu Halle ein, wie es in verschiedenen, über dieses Ereigniß erschienenen Flugschriften[3]) heißt, wegen mannigfacher Verbrechen

---

[1]) Augenspiegel Bl. XXXIX b. Auch die Stelle im Briefe Reuchlins an Collin Epp. ill. vir. s 1 a: . . . . cum suspicione reditus ad vomitum kann ich nicht anders verstehen, als daß damit auf einen Rücktrit Pf.'s zum Judenthum gedeutet ist.

[2]) II, 14. 30. 61 über das Mißtrauen gegen getaufte Juden überhaupt vgl. de Wette: Luthers Briefe V, S. 180.

[3]) Sie sind angeführt und zum Theil abgedruckt bei Böcking Index bibliogr. Hutten. IX, a. b. c. in Huttens Werken I, S. 12*, Bd. III, S.

angeklagter getaufter Jude verbrannt. Man sagte, er habe Johannes Pfefferkorn geheißen, man identificirte diesen mit dem Kölner, gab vor, er habe die Strafe des Feuertodes erlitten, man freute sich einen Beweis zu haben, wie groß seine Schlechtigkeit und Schurkerei sei, und frohlockte über das Ende, das dieselbe genommen. Hutten schrieb eine eigene Exclamatio [1]) darüber, sah aber später seinen Irrthum ein, wie er nach Mai [2]) in einem Briefe an Adolph Roboreus, der jetzt verloren gegangen zu sein scheint, berichtet. Daß Pf. diese Strafe nicht erlitten haben kann, ist klar; wie sehr man aber aus dem Ereigniß Capital zu machen suchte, geht daraus hervor, daß, als man sich überzeugt haben konnte, Pf. sei noch am Leben, man den Verbrannten für seinen Bruder auszugeben suchte, was Pf. durch die einfache Angabe, daß er gar keinen Bruder gehabt, wohl genügend widerlegt, wobei er überhaupt die ganze Anschuldigung der Reuchlinschen Partei von sich abwälzt. [3]). Und als es mit dem Bruder nicht ging, da versuchte man den Verbrannten als einen Vetter des Kölner Pfefferkorns hinzustellen, nur um die Unwahrheit, die man einmal gesagt hatte, aufrecht zu erhalten (Streydtpuechlyn C. 4 a). Nichtsdestoweniger wurde es auch noch später geglaubt, Johannes Rhomanus [4]) 1521 weiß noch beides, den Abfall vom christlichen Glauben und die Verbrennung zu erzählen; aus ihm hat das erstere Georg Nigrinus in seinem Judenfeind [5]) wiederholt. Es ist auch von vielen Späteren geglaubt und nachgeschrieben worden.

Auch einige Jahre nach dem Ereigniß zu Halle tauchte es nochmals auf. Der angebliche Hochstraten schreibt an Ortuin Gratius, daß ihm das Gerücht zu Ohren gekommen sei, Pfeff. sei wieder Jude geworden, doch meldet er zugleich dabei, daß er es nicht

---

349—351. IV, S. 683. Supplem. I, Anhang S. 2 u. S. 13—15, die eine konnte ich selbst aus der Wolfenbüttler Bibliothek benutzen.

[1]) Vgl. oben S. 301 Anm. 1.

[2]) Vita Reuchlini p. 253. sq.

[3]) Mitgetheilt bei Böcking: Huttens Werke Suppl. I, Anhang S. 15.

[4]) In seiner Schrift: Das ist der hochthuren Babel id est Cofusio Pape, darinn Doctor Luther gefangen ist. s. l. 10 Bogen 4°, die letzte Seite ist leer: Nach dem hat Johann Pfefferkorn den Christen gelauben wider verlangnet, vnd abgefallen in die Jüdscheit . . . sich versendt vmb guts vnnd gelts willen, durch seine kätzerey 1514 . . . . . . gebraten (B. 3 b).

[5]) Man liest von J. Pf. welcher doch wider abgefallen vnd selber diese Jüdische Kunst gebrauchet. 2. Ausgabe, Frankfurt a. M. 1605, S. 110.

glaube, es werde wohl eben so falsch sein, wie das vor mehreren Jahren über die Verbrennung in Halle verbreitete.[1]) Allerdings verbrannt ist Pfeff. nicht worden, aber in den Augen seiner Zeitgenossen, der Nachwelt, gerichtet, vernichtet. Sein Unternehmen ist gescheitert zum Segen der Juden, zum Segen der Menschheit. Er hatte es nicht an sich fehlen lassen. Ueberall reiste er hin, überall war er thätig: in der Gelehrtenstube bei Reuchlin, am Hofe beim Kaiser, beim Erzbischofe von Mainz, in der Stadt Frankfurt. Reuchlin trat ihm entgegen, die ganze Humanistenpartei schloß sich ihm, dem Führer an. Nicht als wäre er ein besonderer Freund der Juden gewesen: unter allen Vorwürfen, die die Kölner Reuchlin machten, ist keiner ungerechtfertigter als der einer zu großen Begünstigung der Juden. Deren Schriften hatte er allerdings in sein Herz geschlossen; aber das war ein Einzelnes, das nur seine Neigung bestimmte, und niemals den erbitterten Kampf hätte hervorrufen können, den die beiden Lager gegen einander führten. Es sind bezeichnende Namen, mit denen die Reuchlinische Partei sich und ihre Gegner belegt hat, sie nannten sich illustres, clari, sie nannten die Gegner obscuri viri. Auf der einen Seite das Licht, auf der andern die Finsterniß, auf der einen die neue Zeit, die mit neuen, die Geister anregenden, erweckenden Gedanken sich Bahn brechen wollte, auf der anderen die Schatten der dahingeschwundenen, abgelebten Jahrhunderte. Es ist ein Kampf, der in hohem Grade unser Interesse erregt und der zu allen Zeiten neu gekämpft werden muß, wenn auch in anderer Form.

Bonn. Mai 1868. Dr. Ludwig Geiger.

Recensionen.

Lagarde.

1. Materialien zur Geschichte und Kritik des Pentateuchs. Herausgegeben von Paul de Lagarde. I. Leipzig 1867. XVI und 231 S. 8. — II. 182 S.

[1]) Epp. obsc. vir. I, 48.

2. Genesis graece. E fide editionis Sixtinae addita scripturae discrepantia e libris manu scriptis a se ipso conlatis et editionibus Complutensi et Aldina accuratissime enotata edidit Paulus Antonius de Lagarde. Leipzig 1868, 24 und 211 S. 8. Dazu als Anhang:
3. Hieronymi quaestiones Hebraicae in libro Geneseos e recognitione Pauli de Lagarde. VIII und 72 S.

Die alten Uebersetzungen und Commentare zur Bibel sind bei dem gänzlichen Mangel an hoch hinaufreichenden Handschriften des Textes selbst sehr wichtige Zeugen für die ältere, wenn auch nicht ursprüngliche, Beschaffenheit dieses Bibeltextes. Man hat sie eine Zeit lang überschätzt und mit wahrer Hast nach der Lesart, die man bei ihnen gefunden zu haben glaubte, den recipirten Text corrigirt. Man erwog erstens nicht, daß die alten Bibelexemplare zur Zeit namentlich der ältesten Uebersetzungen nicht mit der später angewendeten Sorgfalt angefertigt waren, daß damals willkürliche Aenderungen nach sachlichen und sprachlichen Annahmen sehr stark eingedrungen waren, solche von dem ursprünglichen Texte abweichende Exemplare den Uebersetzern vorgelegen haben und von ihnen wiedergegeben worden. Man hatte zweitens nicht beachtet, daß die Uebersetzer, namentlich die ältesten griechischen, nicht sprachkundig genug waren, um schwierige Stellen richtig zu verstehen, daher oft nur den Sinn errathen und ihn so in ihre Uebersetzung aufgenommen haben, sich selbst bei leichtfaßlichen Stellen zu seltsamen Irrthümern verleiten ließen, und es wäre kindisch, wenn wir unsere fortgeschrittene Sprach- und Sachkenntniß unter die Botmäßigkeit ihrer mißglückten Erklärungsversuche bringen wollten. Man verkannte endlich drittens, daß die Uebersetzer ihre Arbeit unter dem beherrschenden Einflusse von Zeitansichten vorgenommen und diesen den Inhalt der Schrift geflissentlich anzupassen versuchten, den natürlichen Sinn, wenn er ihnen auch vollkommen zugänglich war, absichtlich verließen und umdeuteten, so daß man aus ihrer Uebersetzung nur ihre Absicht, nicht aber den ihnen vorliegenden Text erkennen kann.

Diese richtigere Würdigung der alten Uebersetzungen, namentlich nach dem ersten und dritten Umstande hin, ist erst in unserer Zeit zum vollen Bewußtsein gekommen; dennoch war man schon früher durch die Erkenntniß von den Mißständen, zu welchen man unter ihrer Anleitung gelangt war, in dem großen Vertrauen zu ihnen erschüttert worden und hat sie dann, weil man ihre Schwächen

blos in ihrer Unfähigkeit suchte, ganz vernachlässigt. Das richtigere Verständniß über sie wird jedoch ihren Werth genauer feststellen. Der Text, den wir aus ihnen erschließen dürfen, wird uns oft bedeutsame Winke geben über den ursprünglichen Wortlaut, selbst wenn sie oder schon die ihnen vorliegenden Exemplare ihn zu verlassen sich veranlaßt gesehen haben; für die Geschichte des Textes und der Auffassung desselben bleiben sie jedenfalls die wichtigsten Zeugen. — Nun aber tritt hier wieder eine neue Schwierigkeit in den Weg. Auch die uns überlieferten Uebersetzungen sind vielfach entstellt, bald durch Unwissenheit bald durch Willkür der Abschreiber, und auch bei ihnen müssen wiederum alle Hülfsmittel aufgesucht werden, um wenigstens annähernd uns die Gestalt herzustellen, in welcher sie aus der Hand der Uebersetzer hervorgegangen sind.

Gerade bei der wichtigsten, weil ältesten, nämlich der griechischen Uebersetzung der 70 treffen alle die Umstände in reichem Maße zusammen, welche ihre fruchtbare Benützung so sehr erschweren. Beschränken wir unsere Betrachtung nur auf ihren eigenen Text, und lassen wir die Untersuchung über die Beschaffenheit des Originals, das ihnen vorgelegen, und den Charakter ihrer Uebersetzung unberücksichtigt, so verwirrt uns die Verunstaltung dieser viel gebrauchten und viel umgemodelten Uebersetzung in hohem Grade. Zahlreich sind zwar die Hülfsmittel, die uns für ihre Feststellung dargeboten werden; aber fast ist auch dieser Reichthum erdrückend. Die große Menge von Handschriften erschwert zuweilen mehr das Resultat, als daß sie es erleichterte, und neben den ältesten guten Handschriften verlangen doch auch die alten Tochterübersetzungen und Kirchenschriftsteller, die eben so hoch oder noch höher hinaufreichen, eine nicht minder große maßgebende Beachtung. So werden Zeugnisse, wie sie uns z. B. in der von Origenes veranstalteten Hexapla, aus welcher die Siebziger-Uebersetzung griechisch in Bruchstücken, syrisch fast vollständig aufbewahrt geblieben, in der alten lateinischen Uebersetzung, der Itala, in den Werken des Hieronymus vorliegen, gewiß auch neben einem Sinai-Codex nicht ganz und gar verschwinden dürfen.*) Ein jeder

*) Es ist daher kindisch, wenn neuerdings die Lesart Ἱεροβαάλ in Hosea 10, 14, welche von der syrischen Hexapla, der Itala, Hieronymus, auch von Efräm bezeugt wird, mit zornigem Ungestüm abgewehrt wird, weil neben ihr auch die Lesart Ἱεροβόαμ ihre gute Begründung hat, während doch diese wie unser ארבאל zeigt, nur aus jener abgeleitet sein kann.

sorgfältig bearbeitete Beitrag zur Kritik der 70 ist daher von Werth, und bei der an Lagarde bekannten Akribie ist seine Ausgabe der griechischen Genesis wie der Hieronymischen quaestiones zur Genesis als Bereicherung unseres kritischen Apparates willkommen zu heißen, letztere noch besonders, weil sie auch über den Stand der damaligen jüdischen Bibelexegese Aufschlüsse geben und uns nun in einer handlichen Separatausgabe zugänglich sind. —

Mit dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert erwachte unter den Juden der Eifer für die correcte Herstellung des hebräischen Urtextes sehr lebhaft. Diesem Eifer verdankt man auch die Anfertigung neuer griechischer Uebersetzungen, indem man sich überzeugte, daß die ältere, bis dahin übliche theils auf sehr unsicheren Grundlagen ruhte, theils sehr willkürlich verfahren war. So entstand die Uebersetzung des Aquila, die mit ängstlichster Treue den gereinigten Text wiedergab, während Symmachus mehr eine sinngetreue, verständlich lesbare, den damals herrschenden Ansichten entsprechende Uebersetzung beabsichtigte*), Theodotion sich an die 70 anschloß und sie nur zu berichtigen unternahm. Es ist ein großer Verlust für uns, daß uns diese drei neuen Uebersetzungen nicht vollständig aufbewahrt sind; doch erkennen wir aus den erhaltenen Bruchstücken, daß ihr Text im Ganzen und Großen mit dem unsrigen übereinstimmt, und ebenso hat man sich nun überzeugt, daß dieser, der sog. maßorethische Text, der Gestalt, welche die biblischen Schriften bei ihrem letzten Abschlusse erhalten, möglichst nahe kommt, was natürlich weder die Untersuchung über die frühere mehrfache Umarbeitung dieser Schriften noch die Annahme noch mancher späterer kleiner Aenderungen ausschließt.

Im Gegensatze zu diesem wohlbezeugten Resultate stellt Herr Lagarde in dem Vorworte zu den „Materialien“ eine Ansicht auf, die wir als eine Probe seltsam launenhafter Kritik dem Leser nicht vorenthalten wollen, ohne daß wir weiter ein Wort der Beurtheilung hinzufügen wollen. Die Worte lauten (S. XII): „Schon 1863 habe ich in den Anmerkungen zur griechischen Uebersetzung der Proverbien nachgewiesen (!!), daß alle hebräischen Handschriften des alten Testaments aus einem einzigen Exemplare stammen. Jetzt veröffentliche ich eine mir damals unbekannte Notiz, die als ein historisches Zeugniß (!!) für jenen damals nur durch Combination gefundenen

*) Vgl. diese Zeitschr. Bd. I. S. 39—64.

Satz gelten darf. I, 231, 14 ff. wird berichtet, die Davididen hätten aus Betaris ein einziges Exemplar der hebräischen heiligen Schriften mit sich genommen, aus dem dann die andern kopiert wären. Diese Nachricht empfängt eine Bestätigung noch durch einen, passim im zweiten Hefte dieses Werkes besprochenen Umstand. Die Chronologie der Patriarchen vor Noe ist im masoretischen Text offenbar gefälscht (!!), um die mit Hülfe der LXX angestellten Berechnungen der Christen zu widerlegen, nach denen der Messias im Jahre 5500 der Welt erschienen war. Solche Fälschungen (welche die Kirchenväter so oft den Juden vorwarfen) sind nur denkbar, wenn sie an Einem Exemplare vorgenommen werden konnten, aus dem alle übrigen Abschriften des Textes zu entnehmen waren. Aquila (meine reliquiae graecae 1856 XLI, meine Clementina Vorrede 13 ff.) hat seine Uebersetzung offenbar nur angefertigt, damit das im Interesse des grimmigsten Christenhasses gedokterte (!!) hebräische alte Testament ja den anständigen „Gebildeten" nicht unbekannt bliebe, denen hebräisch zu lernen nicht füglich zugemuthet werden konnte."

Diese edle Auffassung der Textesgeschichte gründet sich auf die abenteuerliche Sage eines christlichen Autors, der seine Unwissenheit und seine Verwirrung der Chronologie auf jeder Zeile bekundet, gründet sich auf die unmögliche Behauptung einer Fälschung der Chronologie der Patriarchen vor Noah im maßorethischen Texte, während eine besonnene Forschung zu einem ganz andern Resultate gelangt (vgl. diese Zeitschr. Bd. I, S. 174 ff.)

Die späteren jüdischen Bibel-Uebersetzungen bieten kaum mehr etwas Ersprießliches zur Kritik und Geschichte des Textes; sie haben sämmtlich den unsrigen vor sich gehabt, nur wenige und untergeordnete Abweichungen, vorzugsweise in der Punctation, lassen sich nachweisen. Sie können blos die Geschichte der Exegese illustriren. Dies gilt zumal von des Saadias arabischer Uebersetzung. Sie war weit verbreitet und von maßgebendem Einflusse auf die Auffassung der Bibel nicht blos unter Juden, sondern auch unter Samaritanern und unter Christen arabischer Zunge. Gerade dadurch hat auch diese Uebersetzung in ihren Abschriften manche Umarbeitung erfahren, und die Gestalt, in welcher sie zunächst unter uns bekannt geworden, nämlich nach der Recension der Polyglotten, ist eine solche, welche mancher Umwandlung unterlegen, während

die ältere Constantinopler Ausgabe und die Handschrift, die Pococke zu Gebote stand, treuer die Worte S.' wiedergeben. Die Uebersetzung ist daher nur mit der von Pococke veranstalteten Vairanten-Sammlung zuverlässig zu gebrauchen. Ein jeder neue Beitrag aber zur Feststellung des Saadiasschen Textes nach Handschriften muß uns sehr willkommen sein, und das ist ein wesentliches Verdienst des Hrn. Lagarde im ersten Hefte der „Materialien."

Dasselbe enthält nämlich eine arabische Uebersetzung des Pentateuchs, und Hr. Lagarde stellt richtig fest, daß „die beiden ersten Bücher, Genesis und Exodus, des von einer und derselben Hand geschriebenen Bandes, der nämlich aus dem Nachlasse Levin Warner's stammenden Leydener Handschrift (arab. 377), dem Saadja gehören, die drei übrigen aus dem Syrischen stammen." Diese letzte arabische Tochterübersetzung ist ohne Werth, wohl aber ist das Saadias'sche Bruchstück kein unwichtiger Beitrag zur Kritik dieser einflußreichen Uebersetzung. Daß die Handschrift genau und correct abgedruckt ist, dafür bürgt die bekannte fast peinliche Sorgfalt Lag.'s. Sonst freilich verwerthet der Herausgeber diese neue Handschrift von Saad. nicht, und geht er nicht darauf ein, durch Vergleichung mit den andern vorliegenden Hülfsmitteln die Ausbeute für Feststellung des richtigen Saadias'schen Textes zu sichern. Ich behalte mir vor, den daraus zu ziehenden wissenschaftlichen Gewinn zugänglich zu machen und begnüge mich daher hier mit der vorläufigen Anzeige.

Das zweite Heft der „Materialien" enthält eine Compilation aus Kirchenschriftstellern zur Erklärung der Genesis. Diese werthlose Catena nennt Hr. Lag. wohl nicht mit Recht einen „Midrasch völlig in der nationaljüdischen Art", denn der schlechteste Midrasch hat doch noch das voraus, daß er das hebräische Original selbstständig aufzufassen weiß, während hier ein später arabischer Christ aus ihm vorliegenden Uebersetzungen in aller Befangenheit und Unwissenheit die barokkesten Mährchen zusammenstellt. Nicht einmal sonst unbekannte Schriften benutzt der Compilator, so daß wir von neuen Werken Einiges erführen; Stellen, welche H. Lag. als aus uns unzugänglichen Apokryphen entlehnt glaubt oder doch für unauffindbar hält, und die er als solche S. XV zusammenstellt, gehören ganz einfach unseren kanonischen Schriften an. So ist S. 9 Z. 26 aus Ps. 62, 12, S. 113 Z. 1 aus Jer. 9, 20, S. 116 Z. 35

entsprechen die Worte Jer. 50, 11 und S. 144 Z. 34 ist etwas frei nach Jer. 11, 19, wo auch die 70 die Worte לֹא ידעתי mit dem Vorangehenden verbinden.

18. Nov.

Umschau.

Ausländische Zeitschriften.

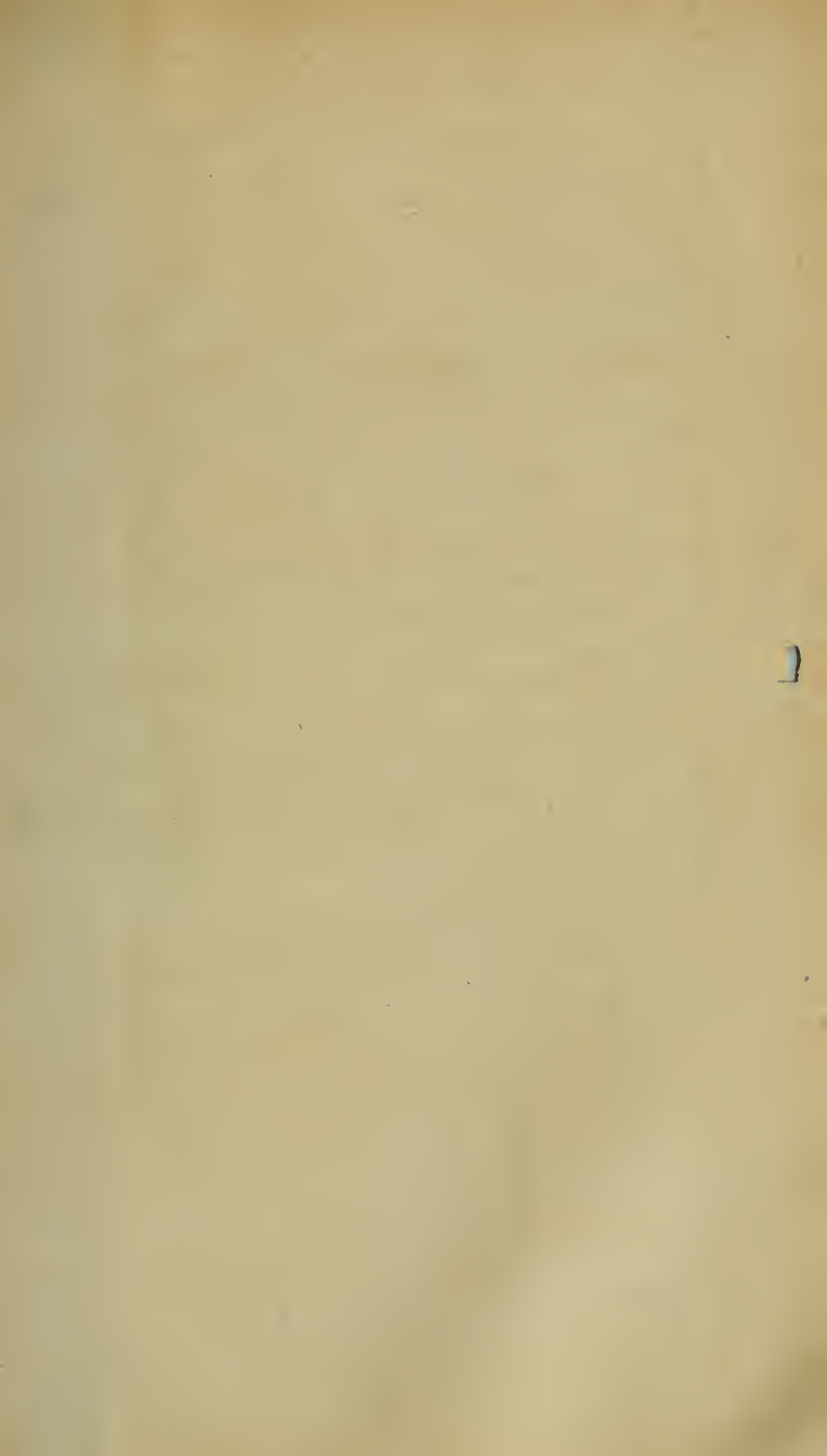
Unter den theologischen Blättern des Auslandes verdient sicherlich wegen ihres Gehaltes und ihrer unbefangenen Richtung die in Straßburg und Paris erscheinende Revue de théologie besondere Beachtung. Mir liegt das letzte Heft des vorigen Jahres vor, und um auch den Lesern dieser Blätter zu zeigen, wie sie auch unsere Aufmerksamkeit verdient, weise ich auf einige Artikel hin, welche in diesem Hefte enthalten sind. Eingeleitet wird das Heft durch eine Betrachtung Carrière's über den 74. Psalm, den er, nach dem Vorgange und mit den Hülfsmitteln deutscher Kritiker in den Anfang der Makkabäerzeit setzt. Daß בית מועד in rabbinischen Schriften für „Synagoge" vorkomme, wie C. dem bibl. Wörterbuche Winer's und dieser Hartmann nachschreibt, ist unrichtig, zutreffender hingegen die Berufung auf das mischnaitische בית ועד, das freilich nicht Synagoge im engeren Sinne als Bethaus bedeutet, sondern der Versammlungsort der Gelehrten ist, in welchem die religiösen Angelegenheiten durch die Sachkenner entschieden wurden, und so ist deren Erwähnung in dem Psalm neben dem Tempel noch umsomehr gerechtfertigt. — Von den Recensionen erwähne ich die Derenburg's über Fürst's Kanon, die Carrière's über die zwei neueren Schriften Nöldeke's: Die alttestamentliche Lit. ꝛc. und Untersuchungen zur Kritik des A. T., wobei es mich freut, daß auch er sich gedrungen fühlt, des vorangegangenen anspruchlosen Büchleins von Hausrath zu gedenken. Von demselben werden auch Cheyne's notes and criticisms on the hebrew text of Isaiah kurz besprochen. Ich schließe mich über dieses Büchlein, das auch mir zugegangen, C.'s Urtheile vollkommen an; es ist die in England seltene Unbefangenheit, welcher Cheyne nachstrebt, anzuerkennen, ohne daß etwas

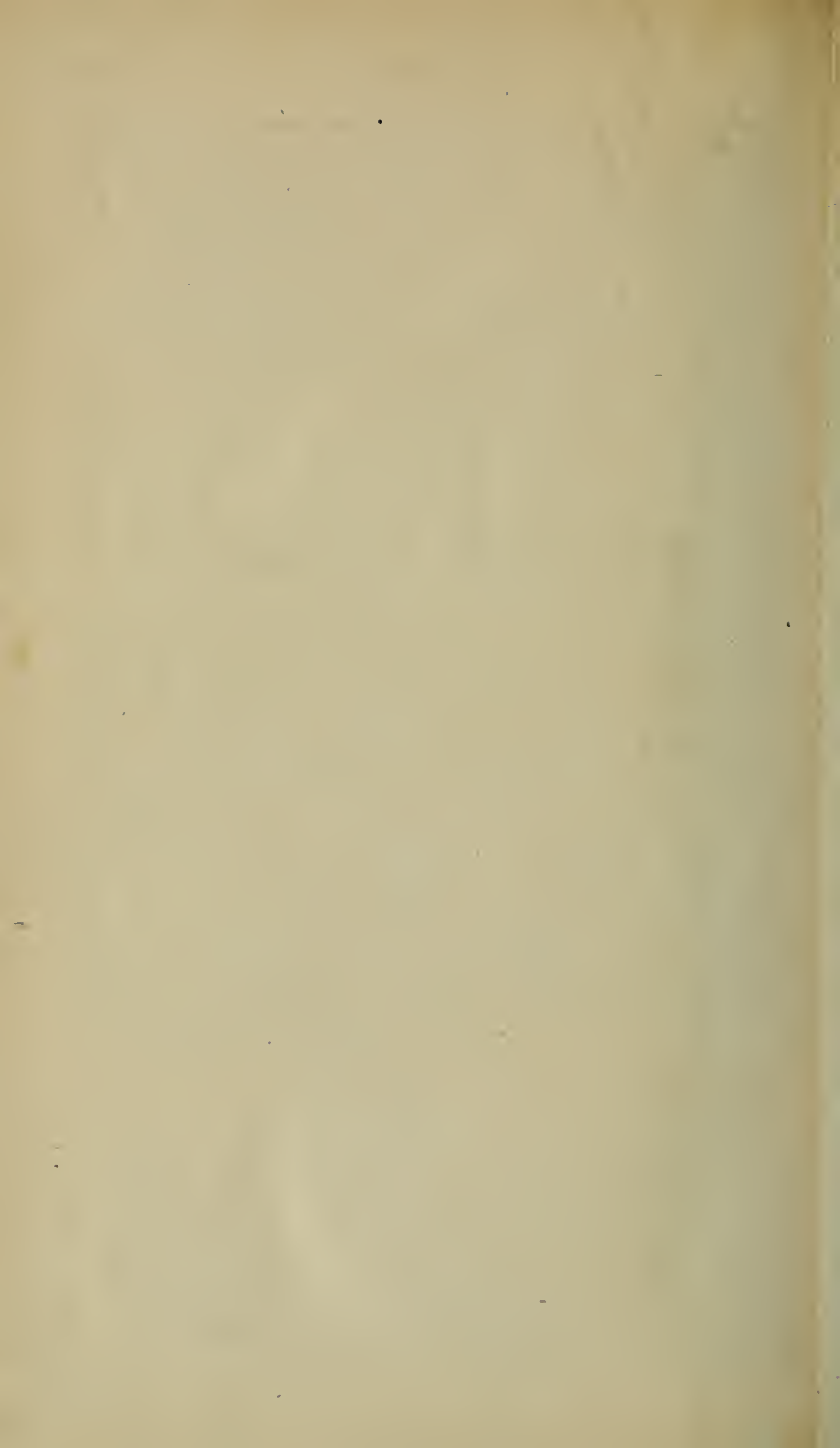
besonders Förderliches für Kritik und Exegese des Jesaias daraus genommen würde. — Zum Schlusse giebt Colani einen échantillon du style des deux théologiens. Diese beiden Theologen, von deren Plumpheit im Style hier einige Proben gegeben werden, sind die deutschen Gelehrten Ebrard und Ewald. Wir lassen den ersten, der außerhalb unseres Gebietes steht; der urbane Ton, dessen sich der letztere bedient, ist uns ja genügend bekannt, und wir geben blos die Bemerkungen Colani's wieder: M. Ewald entend par „science allemande“ ses propres travaux . . . Je ne puis m'empêcher de trouver son style un peu vif. De deux choses l'une: ou bien, M. Ewald croit toute discussion et toute nouvelle recherche impies à partir du jour où il a daigné se prononcer sur une question; ou bien, il pense qu'avant de discuter il est bon de se jeter, de part et d'autre, une poignée de boue au visage.

Das englische Athenäum, welches über das ganze Gebiet der englischen Literatur sich kritisch verbreitet, hat oft auch recensirende Artikel über theologische Werke, die durch einen weiteren Blick sich auszeichnen. Die letzte Nummer vom 10. April wirft bei Gelegenheit einer neuen Ausgabe der 1655 gedruckten Bittschrift Manasseh's ben Israel an Cromwell wegen Wiederzulassung der Juden in England: To his Highness the Lord Protector of the Commonwealth of England, Scotland, and Ireland, the Humble Address of Manasseh ben Israel, in behalfe of the Jewish Nation, einen kurzen Rückblick auf die ehemaligen Zustände der Juden und auf die Ereignisse unter Cromwell in ebenso lebhafter wie humaner Weise. Die neue Ausgabe ist in Melbourne (Australien) erschienen, a city, sagt der Referent, which is more populous than Jerusalem, and which is built in a continent of which Manasseh never heard the name.

15. April.

Druck von G. Kreysing in Leipzig.





Jüdische Zeitschrift für
Wissenschaft und Leben

